ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

LIPIEC – SIERPIEŃ (7-8)

Rok XX 1968 169-170

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36,—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna** 12 oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 16,25. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 18 czerwca 1968 r. Druk ukończono w sierpniu 1968 r. Zam. nr 291 18 VI. 1968 r. L-8

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XX Nr 169-170 (7-8)
Lipiec-Sierpień 1968
Kraków

YVES M.-J. CONGAR OP

CZŁOWIEK I PRZEBÓSTWIENIE W TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

1. OSOBA I WOLNOŚĆ LUDZKA W ANTROPOLOGII WSCHODNIEJ

Za każdym razem, kiedy dotyka się wschodniej myśli chrześcijańskiej, odnosi się wrażenie, że jej zasadnicze twierdzenia są zgodne z naszymi i że mimo to wszystko w nich jest bardzo odmienne *. Od razu zauważa się, że nasze własne punkty widzenia nie zadowalają chrześcijan wschodnich. W zagadnieniach, dzisiaj nas interesujących, znajdujemy się pod silnym wpływem myśli św. Augustyna, która dla prawosławnych pozostała obca [1]. Wschód chrześcijański szczególnie chętnie krytykuje nasze pojęcie pierwotnej sprawiedliwości, pojętej jako *donum superadditum*, a nawet samą ideę „nadprzyrodzoności". Wydaje mu się, że idea ta nie pozwala na przyjęcie prawdziwego przebóstwienia człowieka, że pozostaje zawsze w porządku „przypadłościowym", zewnętrznym w stosunku do całej natury stworzenia. Mówiąc ogólnie, nasze

* Zamieszczone przez nas tłumaczenie składa się z dwu artykułów, które ukazały się w książce *Chrétiens en dialogue*. Paris 1964, Ed. du Cerf. Drugi, *Przebóstwienie w tradycji duchowej Wschodu*, ukazał się już wcześniej w „La Vie Spirituelle", Suppl. Mai 1935.

1 Grecy uznają autorytet św. Agustyna i oddają mu hołd (por. S. Salaville, *St. Augustin et l'Orient* w „Angelicum", 1931, s. 3—25 oraz w „L'Année théologique", 1950, s. 52—56); Piąty Sobór ekumeniczny z 553 r. zalicza go do Ojców Prawosławnych. Mniej jednak wspaniałomyślny był dla niego Wschód słowiański (por. A. Palmieri, *Theol. dogmat. orthod.*, I, s. 726). Współcześni prawosławni rosyjscy podkreślają swoją rezerwę wobec św. Augustyna, podczas gdy teologowie prawosławni wcześniejsi o wiele chętniej rozwijają punkty widzenia zbliżone do punktów widzenia teologii zachodniej.

twierdzenia katolickie wydają się prawosławnym „zewnętrzne"; to słowo i ta kategoria *(wniechnost'* u Rosjan) streszczają istotę ich pretensji do nas. Wydaje im się, że naszym twierdzeniom brakuje ontologicznej gęstości. To właśnie odczucie znajduje tak często wyraz w skierowanym do nas zarzucie „jurydyzmu" określającego sytuację i stosunki z e w n ę t r z n e. Jurydyzmem jest — według nich — nasz sposób mówienia o stosunku natury do łaski, rozumu do wiary, rzeczywistości kosmicznych albo czasowych do Kościoła. A w samym Kościele jurydyzmem jest nasz sposób widzenia stosunku wiernych do hierarchii, albo pojmowanie tej ostatniej jako „władzy n a d" ciałem wiernych! Wydaje się, że dla chrześcijan zachodnich chodzi nawet w Kościele o stosunki jednostek pomiędzy nimi samymi, podczas kiedy wschodni myślą o pewnej wewnętrznej wspólnocie — tej słynnej *Sobornosti,* której nie można oddać w innych językach, lecz dla której zaproponowano angielski równoważnik *togetherness* — o fakcie, że jest się sobą samym przez i we wspólnocie z innymi. Mikołaj Bierdiajew zauważył, że Zachód posiada jurydyczne pojęcie osobowości jako podmiotu orzekania tego, co moje, z wykluczeniem twojego, podczas gdy Wschód, szczególnie Wschód prawosławny rosyjski, widzi osobę bardziej w jedności ze wszystkimi [2].

Wydaje się zatem, że w stosunku do wszystkich tych rzeczywistości Wschód i Zachód idą za odmiennymi metodami poznawczymi. Zachód usiłuje właściwie umieścić każdą rzecz w jej własnym bycie, następnie wyznacza stosunki, np. pomiędzy naturą i łaską, stosunek człowieka do Boga będącego jego szczęściem, hierarchię między Kościołem a Państwem a w Kościele pomiędzy różnymi jego członkami... Wschód postępuje inaczej, co nadaje inną orientację jego antropologii.

Pomiędzy Wschodem a Zachodem istnieje różnica, którą można odnieść, bez robienia ścisłych filiacji historycznych, lecz raczej klasyfikując według pewnych typów, do różnicy między Platonem a Arystotelesem; tymi dwoma geniuszami, którzy w zaraniu okresu hellenistycznego, kiedy to cywilizacja grecka miała promieniować na całą kulturę, stworzyli jak gdyby dwa wieczne typy intelektualnego konstruowania rzeczywistości [3]. Jeszcze raz mówię, że nie chodzi koniecznie o bezpośrednią filiację historycz-

---

2 M. Bierdiajew, *Un nouveau moyen âge,* 14e éd., s. 208 i n., wyjaśnia idee przez nas tu poruszone; por. także B. Zenkowsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche,* Stuttgart 1951, s. 30—48. Podaliśmy bibliografię dotyczącą pojęcia *Sobornost* w „Irenikon", 1951, s. 305 i n. albo *Jalons pour une théologie du Laïcat,* 1953, s. 380 i n.

3 Por. nasze wyjaśnienie, jakie daliśmy w *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient,* w „La Vie Spirituelle", Suppl., Mai 1935, s. 91—108 (Jest to druga część niniejszego tłumaczenia, przyp. tłum.).

ną z Arystotelesem, zwłaszcza w odniesieniu do Zachodu przedscholastycznego, ale raczej o temperament intelektualny i pewien schemat myślowy.

Trochę na podobieństwo Platona myśl wschodnia wyraża relację człowieka do Boga w terminach formalnej partycypacji, wewnętrznej zależności tego, czym jest człowiek, od tego, czym jest Bóg; o wiele mniej natomiast w terminach przyczynowości skutkowej, powodującej istnienie rzeczywistości — na podobieństwo artysty tworzącego coś przez pewnego rodzaju wolną grę. Tę zależność formalną wyraża się słowami: uczestniczyć, pochodzić, emanować oraz odpowiednimi rzeczownikami stanowiącymi klucz do antropologii wschodniej: obraz i podobieństwo (zobaczymy później odcień różniący te dwa wyrażenia).

Natura ludzka jest zasadniczo uczyniona na obraz Boga. Dla myśli wschodniej fakt, że człowiek jest obrazem, nie jest tylko twierdzeniem zawartym w Piśmie świętym. Obraz można odnaleźć w człowieku określiwszy uprzednio jego naturę w niej samej niezależnie od Objawienia; obraz jest elementem konstytutywnym natury ludzkiej.

Znaczy to, że obraz ten nie może być nigdy w całości zniszczony, natomiast może on być mniej lub bardziej urzeczywistniany. Inna jest bowiem natura prawdziwa, ta, którą Bóg najpierw stworzył i którą odnowił w Jezusie Chrystusie, a inna jest natura w swoim faktycznym stanie, ta, która *de facto* istnieje. Na skutek grzechu obraz Boga jest osłabiony, zniekształcony, niedoskonały; już nie jest tak doskonale podobny. W ten sposób różnica między obrazem a podobieństwem wyraża różnicę pomiędzy tym, co wystarcza, żeby można było (i trzeba było) mówić jeszcze o obrazie, a tym, co jest konieczne, aby w ogóle był obraz podobny. Obraz prawdziwy, doskonały i podobny zawiera pewne uczestniczenie w naprawdę Boskiej kondycji istnienia, jaką jest duchowość, niezniszczalność i nieśmiertelność (ἀφθαρσία, ἀθανασία). Nie są to dary dorzucone do natury ludzkiej, która mogłaby być doskonała jako taka bez tych darów. Należy to do istoty obrazu doskonałego, odzwierciedlającego swój model, że jest po prostu naturą ludzką wtedy, kiedy jest zgodny ze swoim modelem, ze swoją ideą, ze swoją wewnętrzną prawdą. Krótko mówiąc, przebóstwienie, to znaczy łączność z jakościami Boga, z Jego dynamis, z Jego doxa, nie stanowi daru dorzuconego jakiejś naturze całkowicie określonej bez niego; przebóstwienie jest wręcz materiałem natury, kiedy jest ona doskonała, to znaczy kiedy realizuje swoją prawdę.

Do poprzednich twierdzeń należy dorzucić jeszcze inne. Bóg w rzeczy samej jest nie tylko nieśmiertelny i pełen chwały. Jest także

troisty a równocześnie jeden, stanowi wieloraką personalizację jednej natury albo jednej jedynej substancji. W nim natura jest doskonale spersonalizowana tak dalece, że jedna natura albo jedyna substancja jest posiadana i przeżywana przez trzy Osoby czy Hipostazy.

Toteż dla człowieka być prawdziwie i doskonale na obraz Boga znaczy przezwyciężyć przeciwstawność i obcość osób jednych wobec drugich, w posiadaniu tej samej natury. W miarę jak człowiek urzeczywistnia doskonale ludzką naturę, która jest jedyna, w miarę jak ją personalizuje całkowicie w sobie samym, nie jest już więcej odizolowany i oddzielony od drugiego, nie ma już z innymi stosunków tylko zewnętrznych; tworzy on z nimi jedno w pełni pozostając sobą, urzeczywistnia ową jedno-wielość będącą wielkim ślubem ludzkości, z którego Wł. Sołowjow uczynił centrum swojej myśli filozoficznej. W swoim przemienionym człowieczeństwie święci realizują pojednanie, komunię, które mają już nie tylko charakter moralny lecz także ontologiczny i które są jak gdyby szczytem urzeczywistnienia ludzkiego.

Widzi się, jak filozoficzna myśl wschodnia, przede wszystkim w dziedzinie antropologii i socjologii jest zasadniczo r e l i g i j n a, nawet chrześcijańska. Ponieważ nie ma n a t u r y zdefiniowanej uprzednio i zewnętrznie w stosunku do obrazu Boga, a nawet obrazu Boga w Trójcy Jedynego, nie ma antropologii filozoficznej, która nie byłaby równocześnie chrześcijańska i mistyczna. Tym sposobem tłumaczą się te cechy, które nas mocno uderzają, a czasem nawet trochę dezorientują, kiedy czytamy (często z wielkim pożytkiem) pisma filozofów i myślicieli wschodnich z zakresu antropologii, socjologii, filozofii historii itd.

Podobnie jak w przeciwieństwie do niezniszczalności (ἀφθαρσία) chwały (δόξα) i nieśmiertelności (ἀθανασία) stanowiących Boską kondycję istnienia, natura ludzka upadła przez grzech znajduje się obecnie w φθορά (zepsucie); tak w przeciwieństwie do tej komunii i tego szczęśliwego posiadania, równocześnie wspólnotowego i osobistego, człowiek wpadł w egoizm, w pożądliwość posiadania. Będzie się uwalniał na płaszczyźnie obiektywnej przez sakramenty, przez tajemnice Kościoła, dzięki którym przyswoi sobie odnowę natury i zmartwychwstanie osiągnięte w Jezusie Chrystusie; na płaszczyźnie subiektywnej — przez ascezę z jej trzema głównymi aktami, tak głęboko przeanalizowanymi przez Sołowjowa w *Duchowych podstawach życia:* postem, jałmużną i modlitwą.

Takie są więc środki, dzięki którym natura ludzka zostaje przywrócona prawdzie. Stanowią one ekonomię łaski albo zbawienia, której krótkie omówienie wiąże się z naszym tematem, pozwoli

nam bowiem zrozumieć niejedną ważną cechę humanizmu wschodniego oraz jego pojęcie wolności.

Jakości Boże — dzięki którym natura ludzka jest w całości na obraz i podobieństwo Boga doskonała — są jej komunikowane przez Słowo i przez Ducha Św. Dlatego w dobrze znanych tekstach Ojcowie Wschodni przypisują Słowu wszystko to, co po grzechu i w pogańskim stanie natury pozostaje z prawdy. Dlatego wschodnia liturgia mówi o pogańskim, niepłodnym Kościele [4] podkreślając w ten sposób wielką ciągłość pomiędzy wszelką prawdą czy dobrem — nawet tym, które nazwalibyśmy naturalnym — a porządkiem łaski i zbawienia. Znane są patrystyczne „przygotowania" Ewangelii i nawiedzenia Słowa przed Wcieleniem. Z pewnością Wschód zachował wielką historyczną ciągłość z Imperium Rzymskim z jednej strony (por. Monteskiusz), a pogańską kulturą grecką z drugiej strony. Ale usiłujemy pokazać, że szczególnie wspaniałomyślne i wolne przyjęcie, jakie chrześcijański Wschód może dawać wszelkim naturalnym aktom stwórczym, wiąże się zarówno z tą ciągłością jak i ze stanowiskiem teologicznym. Nie ma dla niego rozdarcia między „naturą" (w tym, co przedstawia w niej wartość) a „nadnaturą" czyli elementem chrześcijańskim. Z tego powodu prawosławie gwałtownie zareagowało przeciwko temu, co pesymistyczne u Bartha, negatywne, przeciwko jego niemal rozpaczy w stosunku do natury nawet po Wcieleniu.

Wcielenie przywróciło doskonałość natury i jej pełną jakość obrazu-podobieństwa. Stąd wielka waga, jaką Wschód przypisuje świętu Zmartwychwstania. Z tym tematem zaznajomili nas emigracyjni pisarze rosyjscy, a potem nasi twórcy.

Doświadczenie paschalne, mówi za innymi Zenkowsky, jest bezpośrednim doświadczeniem obrazu Bożego przywróconego w jego doskonałości. Chrystus cierpiąc zwyciężył śmierć, największe znamię naszej zniszczalności. Zmartwychwstały jest w pełni Nowym Adamem, naturą odnowioną w swoich Boskich cechach i w swojej całości. Został namaszczony — mówi św. Piotr — duchem i mocą (Dz 10 38); stał się — jak mówi św. Paweł — „duchem ożywiającym" (1 Kor 15 45). Zbawienie, dla nas, odnowienie natury będzie polegać na uczestniczeniu w tym duchu i w tej mocy Chrystusa, i na komunii „fizycznej", w naturze, z Człowiekiem doskonałym.

Mówiliśmy już, że dokonuje się to na płaszczyźnie obiektywnej przez sakramenty, stanowiące obecność i aktywny styk z tą mocą i z tym duchem oraz realizujące ich zejście na nasz świat. Sakramenty podejmują na nowo załamany i zdradzony proces przebóstwienia natury. Stąd nacisk, jaki kładzie się na kapłańską rolę

---

[4] W oficjum porannym cytowanym przez Zenkowskyego, *op. cit.*, s. 33, n. I.

Kościoła, polegającą na odsłanianiu, uobecnianiu i uaktywnianiu w świętych tajemnicach mocy i ducha, które przebóstwiają. Zatem Kościół jawi się bardziej jako objawienie i komunikowanie świętości, aniżeli jako społeczność wojująca. Jest on bardziej hagiofanią, teurgią aniżeli organizatorem życia ludzkiego dla zdobycia nieba. Jest on bardziej mistagogiem aniżeli pedagogiem...[5]

Chrześcijanin wschodni winien być jednak aktywny. Obiektywnemu działaniu sakramentów odpowiada w nas pewna siła, która ma już miejsce w wolnym wyborze, jakiego dokonuje natura, w której obraz Boga jest zniekształcony, ale nie zniszczony. Obraz ten zwraca nam łaska, a zwłaszcza łaski świętych sakramentów. Tradycja wschodnia daje dużo miejsca wolności ludzkiej, jej współpracy z łaską Bożą, wysiłkowi ascetycznemu a nawet bohaterstwu (*podwig*). Pewne sformułowania Ojców greckich są tak wielomówiące pod tym względem, że na Zachodzie można by je uznać prawie za pelagiańskie (mówi się zresztą, że Pelagiusz ulegał wpływom wschodnim). Przez łaskę bowiem uczestniczy się w energii Bożej i w przyczynie stwórczej. Stąd pewne wyrażenia, które dla mentalności zachodniej, bardziej zwracającej uwagę na stosunki przyczynowości skutkowej, mogłyby znaczyć, że raz osiągnąwszy ten pierwszy dar można się już obejść bez jakiejkolwiek mocji specjalnej ze strony Boga i że całe życie duchowe — od ascetycznego wysiłku aż do zjednoczenia — rozwija się dzięki samej grze ludzkiej wolności przebóstwionej. Jeżeli chodzi o ascezę, będzie ona we wschodniej perspektywie przemiany, perspektywie przemieniania natury, nie tyle zadośćuczynieniem faktycznym — jak to czasem bywa na Zachodzie (jurydyzm!) — ile raczej uwolnieniem natury duchowej. Asceza ontologiczna. Rzecz jasna pojęcia pokuty i Czyśćca będą mieć odpowiedni odcień [6].

Samą wolność widzi się nade wszystko jako wolność duchową i powszechną komunię. Bez wątpienia powieściopisarze czy poeci nie są Ojcami Kościoła. Niemniej sami nasi przyjaciele prawosławni lubią ich cytować. Także i my możemy przypomnieć tutaj postać i promienne nauczanie starca Zozimy z *Braci Karamazow*. A Pascal powie nam, jak to Rosjanie byli zawsze zakochani w wolności. Nie zaprzeczymy mu w niczym zwracając uwagę, jak ludzie Wschodu, zwłaszcza Rosjanie, mało interesują się wolnością zewnętrzną; i to zarówno na płaszczyźnie życia indywidualnego jak i w Kościele. Czyż nie jest znamienna odpowiedź, jaką daje

[5] Wyrażenia księcia Eugeniusza Trubeckiego (cytowane przez Palmieriego t. II, s. 157).

[6] Zob. „La Vie Spirituelle", *loc. cit.*, s. 103 i nasze studium o Czyśćcu w *Le mysterè de la mort et sa célebration* („Lex orandi", 12), s. 279—336.

w *Dubrowskim* Puszkina stary woźnica synowi swojego pana à propos wieśniaków, których trybunał odebrał Andrzejowi Gabrielewiczowi i oddał Cyrylowi Piotrowiczowi: „Cyryl Piotrowicz wystarczy sam sobie, Andrzej Gabrielewicz także, a my wszyscy należymy do Boga i do Cara. Ale nie można przyszyć guzika na ustach drugiego". To znaczy: należymy do możnych i nic na to nie poradzimy, lecz zachowujemy wolność sądu i przylgnięcia.

Co do Kościoła spotykamy tu po raz pierwszy zagadnienie stosunku między Kościołem a Państwem. Kościoły prawosławne poznały chwile wolności i chwile prześladowań czy częściowej służalczości. W okresach prześladowań stosunkowo mało troszczyły się — zarówno w Bizancjum jak i w Rosji — o swoją wolność prawną i zewnętrzną. W epoce wszechpotężnego Świętego Synodu Chomiakow pisał w odpowiedzi ojcu Gagarinowi: „Bądźmy wierni, a będziemy niezależni w sprawach Kościoła, cokolwiek nadejdzie. Jako chrześcijanie żyjemy w Państwie, ale nie należymy do Państwa. Niewola moralna jest tylko następstwem wad, a przeciwko wadom nie ma gwarancji ani w Rzymie ani w Bizancjum: tę gwarancję znajdujemy w łasce Boga dającego chrześcijaninowi wzajemną miłość [7]..."

Doszlimy do istotnej idei, która dyktuje interesujące nas tematy: przebóstwienie jest uczestniczeniem, przez naturę ludzką, w jakościach, które przynależą do porządku życia samego Boga; dzięki niemu natura po prostu urzeczywistnia się według swojej idei oraz w swoim właściwym porządku. Sądzimy, że będzie się to precyzować w kierunku zajmujących nas zagadnień, które musimy rozwiązać, kiedy zwrócimy uwagę na niektóre przypadki i zastosowania tych idei.

1° Stosunki Kosmos-Kościół. Jasne jest, że przedstawiona wyżej teologia zdolna jest inspirować chrystianizm wielbiący stworzenie, chrystianizm kosmiczny, chrystianizm Paschy. Lecz tę wartość przemienienia stworzenia pojmuje się mniej jako kres działania wojującego, dokonującego się na linii od dołu do góry, a bardziej jako owoc zstąpienia i objawienia się tego, co niebieskie, w tym, co ziemskie, przez działanie na linii z góry na dół.[8] Dlatego przy bardzo mocnym nacisku na aspekt kosmiczny chrześcijaństwa znajdujemy stosunkowo słaby rozwój świętości w świecie. Oczywiście nie należy niczego przejaskrawiać: twierdzenia absolutne i ekskluzywne byłyby tu niewątpliwie fałszywe.

---

7 *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1872, s. 211. Zauważmy ponadto, że temat wolności łączy się z tematem wspólnoty a w żadnym wypadku z indywidualizmem.

8 Zob. na ten temat wspaniałe studium Dom Clément Lialine, *Qu'est-ce que l'Orthodoxie?* „Vues catholiques", Bruxelles 1945.

Nieplujew ze swoim Bractwem Robotniczym chciał uświęcić życie świeckie. Ostatecznie jednak widziano świętość w formie monastycznej ucieczki od świata a humanizm chrześcijański — w formie, którą dziś nazywa się eschatologiczną i monastyczną. Chętniej mówiono o działaniu teurgicznym i mistagogicznym Kościoła aniżeli o demiurgicznej aktywności człowieka.

2° Koncepcja poznania. Doskonałości poznania należy szukać nie tyle w analizie, ile raczej w ontologicznym pogłębieniu duchowym. Łatwo można znaleźć, przynajmniej u autorów rosyjskich, krytykę ducha kartezjańskiego, tego, co Dostojewski nazywał rozumem euklidesowskim. Właśnie stając się bardziej sobą samym widzi się wewnętrznie sens rzeczy, jeżeli już nie ich zewnętrzne stosunki. Słowianofile, jak wiadomo, sformułowali ideał poznania żywego, ontologicznego i syntetycznego[9] Ale poza wszelkim stanowiskiem akademickim istnieje niewątpliwie w chrześcijańskim Wschodzie — zwłaszcza słowiańskim — myśl, że poznanie integralne domaga się przemiany bytu oraz że prawdziwa filozofia ma charakter mistyczny. Stąd sofiologia Sołowjowa, filozofia profetyczna albo teozofia chrześcijańska Bierdiajewa. Oczywiście w dziedzinie poznania religijnego podkreśla się jeszcze bardziej moment moralny i ontologiczny. Herezję tłumaczy się przede wszystkim jako zepsucie życia. Kiedy prawosławni odrzucają katolicką doktrynę o nieomylności, dopatrując się, także w niej, jurydyzmu, to dlatego, że w ich perspektywie nieomylność może istnieć tylko dzięki charyzmatowi w porządku świętości wewnętrznej, ontologicznej, a nie — jak my twierdzimy — dzięki czystemu charyzmatowi funkcji. W tej samej perspektywie tłumaczy się bardzo instynktowny i eksperymentalny charakter pewnych ocen, wydawanych często w sposób, który nas łacinników, zamiłowanych w analizie i dowodach, zbija z tropu. Sądzi się często na podstawie globalnego odczucia wszelkiego bytu — trochę na sposób kobiet, które kierują się bardziej instynktem, instynktem niekiedy bardzo wnikliwym, aniżeli rozumem i analizą.[10] Częściowo tu leży

---

[9] Zob. A. Gratieux, *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov* w „Bessarione", 1910, s. 358—366; *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile* („Unam Sanctam", 5 i 6), Paris 1939; N. Arseniew, *J. V. Kirejewskij und seine Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit*, w „Kyrios", 1936, s. 233—244. Zob. także pewną ilość znamiennych tekstów, cytowanych przez Dom Lialine w „Irenikon" 1938, s. 246—247.

[10] Typowa jest ocena luterańskiej służby Bożej dokonana przez Tiutczewa (cytowana w „Irenikon", 1935, s. 161, n. 3). Właśnie to Tiutczew powiedział także: „Rosji nie można zrozumieć, w nią trzeba wierzyć". Najprawdziwsze i najgłębsze poznanie nie jest tym, które można przekazać z pomocą dowodów, lecz tym, które odpowiada wewnętrznej i totalnej postawie tego typu co wiara.

przyczyna faktu, także zbijającego nas z tropu, że mało rozróżnia się dogmat od dyscypliny, doktrynę od rytu: zmiana rytu oznacza zmianę wiary, ponieważ cały zespół symbolów, w których wspólnota otrzymuje udział i objawienie tajemnic z góry, bierze się jako pewną nierozłączną całość.

3° Stosunki między rozumem a wiarą, Państwem a Kościołem. Łączy się te dwie dziedziny, ponieważ są one naprawdę związane ze sobą i — jak wskazuje historia idei — stanowisko zajęte w jednej z nich, jest dokładnie transponowane w drugą.

W gruncie rzeczy dla ludzi Wschodu nie ma radykalnej różnicy pomiędzy poznaniem naturalnym a wiarą, lub przynajmniej pomiędzy ich warunkami, które w obydwu przypadkach są warunkami bezpośredniego spostrzeżenia na bazie wewnętrznej postawy. Wiara chrześcijańska przedstawia się jako pogłębienie, stanowi pełną prawdę poznania, tak jak Kościół stanowi pełną prawdę społeczeństwa. „Każda natura, każda grupa, każda osoba jest religijna, byleby tylko się rozwijała; wszystko jest wirtualnie religijne, wszystko pragnie stać się takim i nie jest w pełni sobą, dopóki nie osiągnie tego, czego pragnie. Stosunek Państwa, wszelkiej organizacji do Kościoła jest stosunkiem niedoskonałego do doskonałego, grzechu do świętości...[11]"

Idee te przemieniły się w fakty. Zachód wyraźnie rozróżnił granice władzy duchownej i władzy politycznej, a potem zaafirmował podporządkowanie Państwa Kościołowi: Kościół dominował nad książętami swoim autorytetem. Na Wschodzie chrystianizm stanowił wewnętrzny fundament Państwa i jak gdyby jego głęboką rzeczywistość [12]; ciągłość dwóch dziedzin została pojęta raczej jako stosunek jednej rzeczywistości do swojej własnej głębi, do swojej pełnej prawdy. Powiedzieliśmy, że z punktu widzenia poznania jest to marzenie teozofii a z punktu widzenia społeczeństwa — marzenie wolnej teokracji w stylu Sołowjowa: nie o jakimś Kościele-Państwie, jakimś Kościele zsekularyzowanym, zracjonalizowanym, zlegalizowanym, ale Państwie-Kościele, w którym życie i społeczeństwo są przemienione według programu, ku któremu skłania się Dostojewski w *Braciach Karamazow* (por. t. II, rozdz. V).

Wschód nie miał ani scholastyki, ani Renesansu tak jak Zachód — dwóch wielkich faktów duchowych charakteryzujących się wyraźnym rozróżnieniem pomiędzy naturą i nadnaturą oraz autonomicznym używaniem rozumu. Scholastyka i Renesans były

---

11 C. Bourgeois, w „Etudes" 192, (5, VIII, 1927), s. 277.

12 Zob. H. Berkhof, *De Kerk en de Keizer*, Amsterdam 1946.

poza tym okresami analizy i podziału. Ideał wschodni przyjmuje o wiele większą ciągłość między porządkami, które my tak rozróżniamy. Wiemy, że dla niego „nadnaturalny" — nie ma tego wyrażenia w słowniku Wschodu — jest nie czym innym, jak tylko pełnym, ponownym ukształtowaniem natury na podobieństwo Boga, a tym samym także i jej przemienieniem.

Odpowiedzieliśmy, niestety bardzo niedoskonale, na pytanie, jakie są wielkie twierdzenia chrześcijańskiego Wschodu w odniesieniu do człowieka, jakie są jego podstawy filozoficzne i teologiczne, a w końcu jego główne konsekwencje praktyczne. Chcielibyśmy na koniec krótko odpowiedzieć na nasze drugie pytanie: co wnosi Wschód a co Zachód do pojęcia godności osoby ludzkiej? Oto krótkie uwagi na ten temat.

1° Duchowa idea absolutnej godności człowieka, ściślej tego, co nazywamy osobą ludzką, jest ideą chrześcijańską. Nie jest ona ani wschodnia ani zachodnia, lecz chrześcijańska.

2° Zachód pojmował osobę bardziej jako *sui iuris*, autonomiczną, Wschód mówiłby może chętniej o godności natury ludzkiej w chrześcijaninie aniżeli o godności osoby... Pociągnięty bardziej przez ideał autonomicznej indywidualności, do której dochodzą z kolei relacje społeczne, Zachód nie dostrzegał tak dobrze wspólnotowego dopełnienia osoby i źle opierał się pokusie indywidualizmu. Nie widział wyraźnie elementów komunii i wspólnoty. Tu mają swoje źródło źle ukierunkowane reakcje współczesnej epoki przeciwko indywidualizmowi XVIII i XIX wieku (ruchy totalitarne).

Zachód bardziej rozwinął zewnętrzne środki wolności i autonomii osobistej. Nie uważając za niesłuszną tezy, na skutek której Wschód nie umiał prowadzić skutecznej walki o wolność Kościoła przeciwko roszczeniom Cesarza [13], trzeba przyznać, że walkę tę z dużą skutecznością prowadziło papiestwo, które umiało powiązać wolność Kościoła nie tylko ze swoją mistyką ale także z prawodawstwem. Wielu historyków i teologów niekatolickich oddaje za to hołd papiestwu. [14] Zachód umiał bezsprzecznie stworzyć polityczne formy wolności osobistej i wychowania tej wolności. Nie umiał w tym samym stopniu uniknąć niebezpieczeństwa demokracji indywidualistycznych i racjonalistycznych.

3° Koncepcja wschodnia zawiera w sobie równocześnie coś bardzo wielkiego i — wydaje się nam — coś zbyt idealnego. Rozwijała się na łonie świata sakralnego, który sama zresztą ukształ-

[13] O tym właśnie mówią dzieła apologetyczne. Nawet książka tej miary co H. Rahnera, *Abendländische Kirchenfreiheit...*, Einsiedeln 1943, nie oddaje w pełni sprawiedliwości Wschodowi. Wyświetlanie faktów i tekstów wymagałoby nowego wykładu, którego tutaj nie możemy zrobić.

[14] Zob. np. A. Harnack, *Essence du christianisme*, 1902, s. 261; oraz teologowie anglikańscy w „Catholicity", Westminster, 1947, s. 36 i in.

towała, wychowała i ożywiła. Ale czy zda ona egzamin, czy będzie skuteczna w świecie, który w najbliższych dziesiątkach lat ulegnie procesowi modernizacji, analitycznej i racjonalistycznej cywilizacji, procesowi, który trwał na Zachodzie kilka wieków? Czy w zapasach z rozumem, który nagle stał się hiperkartezjański i hipereuklidesowski, będzie ona miała pełną wartość wychowawczą dla ludzi i dla narodów? Czy ten Kościół teoforyczny i mistagogiczny będzie wystarczająco pedagogiczny? Albo czy nie będzie on zmuszony — jak to zauważyłem w roku 1937 w *Chrétiens désunis* (s. 274) — do większego rozwinięcia bardziej wojujących wartości w swojej antropologii i eklezjologii, trochę w tym kierunku, w jakim Zachód wcześniej i więcej się zaangażował?

4° Tradycja wschodnia przypomina nam bardzo głębokie koncepcje religijne i mistyczne. Cała istota żywej myśli teologicznej współczesnego katolicyzmu polega na obejmowaniu tych wartości w aktywne posiadanie; na przezwyciężeniu nie tylko trochę naturalistycznego racjonalizmu „teologii barokowej", lecz także średniowiecznych przesłanek tego racjonalizmu i tego naturalizmu, krótko — myśli zbyt analitycznej i dialektycznej, która zaczęła się rozwijać z początkiem XII wieku. Wszystko w niej ma jakąś wartość, ale nie zawsze wszystko w niej jest adekwatne do pełni tradycji katolickiej. Nie na darmo od początku świat chrześcijański miał Wschód i Zachód: jest w tym jak gdyby nie podlegająca przedawnieniu cecha jego opatrznościowego typu. Teologia jest w pełni „katolicka" tylko wtedy, kiedy na podobieństwo zdrowego organizmu głęboko oddycha i utlenia się za pomocą obu płuc.

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Ponieważ nie pisaliśmy technicznego artykułu, pominęliśmy celowo odnośniki do każdego punktu. Usiłowaliśmy zresztą przedstawić pewnego rodzaju wspólne stanowisko: trzeba było więc prześlizgnąć się nad różnicami i odcieniami słownictwa i systematyzacji, jakie istnieją między różnymi autorami nawet w patrystyce greckiej. Oto kilka pozycji, które pomogą posunąć naprzód badania:

A. Strucker, *Die Gottebenbildichkeit des Menschen in den ersten zwei Jahr.*, Münster 1913; M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XVe siècle,* w „Rev. de l'Hist. des Religions", 105 (1932), s. 5—43; 106 (1932), s. 525—574; 107 (1933), s. 8—55; J. Gross, *La divinisation du chrètien d'après les Pères grecs,* Paris 1938; Wl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* Paris 1944; E. Peterson, *L'immagine di Dio in S. Ireneo,* w „Scuola cattol.", 69 (1941), s. 46—54; J. B. Schoeman, *Eikon in den Schriften des hl. Athanasius,* w „Scholastik",

16 (1941), s. 335—350; L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de S. Athanase*, („Unam Sanctam", 11), Paris 1943, s. 36 i n.; J.-B. Schoeman, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, w „Scholastik", 18 (1943), s. 31—53, 175—200; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse* („Théologie", 2), Paris, 1944.

Jeśli chodzi o nowożytną albo współczesną myśl prawosławną, trzeba by dać bibliografię dotyczącą Chomiakowa i szkoły słowianofilskiej, Sołowjowa, Bierdajewa i ojca Sergiusza Bułgakowa itd.

Zob. także M. Lot-Borodine, *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'Orient grec*, w „Oecumenica", 1939 (trzy artykuły); P. Bratsiotis, *Das Menschenverständnis in der griechisch-orthodoxen Kirche*, w „Theolog. Zeitschr." 6 (1950), s. 376—382; tegoż, *Genesis I, 26 in der orthodoxen Theologie* w „Evangelische Theologie", 11 (1951/2), H. 7/8, s. 289—297; S. Verkhowsky, *Die Lehre vom Menschen im Lichte der orthodoxen Theologie*, tamże, s. 310—323; tegoż, *Der Neue Mensch in Christus*, tamże, s. 332 *in* 343, B. Zenkowsky, *Das Bild von Menschen in der Ostkirche*, Stuttgart 1951; (W. J. Burhardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock 1957, w którym wskazujemy na zdanie zrozumiałe po naszym artykule: „...Człowiek zatem jest rozumny, *logikos*, ponieważ uczestniczy w Logosie, lecz nie wiadomo, czy chodzi tu o uczestniczenie naturalne, czy też płynące z 'łaski'..."

2. PRZEBÓSTWIENIE W TRADYCJI DUCHOWEJ WSCHODU

W ostatnich latach pojawiły się liczne studia poświęcone koncepcji życia chrześcijańskiego właściwej dla Wschodu. Widzimy w tej dziedzinie prawdziwą odnowę [1]. Ułatwia to nie tylko lepsze zrozumienie tradycji — w której znajdują natchnienie całe wspólnoty chrześcijańskie złączone lub niezłączone z Rzymem — lecz także

---

1 Wielkie czasopisma katolickie pracowały i pracują nad nią. „Echos d'Orient" ojców asumpcjonistów, drukujące często wspaniałe artykuły dotyczące tych problemów, opublikowały w 1939 r. (s. 218—233) podpisany przez P. M.-Th. Disdiera *Bulletin bibliographique de la spiritualité byzantine et néo-grecque*, (1918—1931), świadczący wyraźnie o odnowie tychże badań. „Revue d'Ascétique et de Mystique" opublikował między innymi bardzo cenne studium P. Villera o źródłach duchowości św. Maksyma, (1930), s. 156—184, 239—268 i 331—36). Papieski Instytut Wschodni w Rzymie rozpoczął w tym roku (1935) wydawanie czasopisma poświęconego chrześcijaskiemu Wschodowi: „Orientalia christiana periodica".
„Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" oraz „La Vie Spirituelle" opublikowały wiele rozpraw przyczyniających się do lepszego poznania tradycji wschodniej (zob. m. in. w „La Vie Spirituelle", przekład najbardziej charakterystycznych fragmentów Symeona Nowego Teologa: Maj 1931, s. 198—210; czerwiec, s. 303—310; lipiec, s. 74—82); por. też niżej przypis nr 3.

głębsze zrozumienie naszych dogmatów, z korzyścią dla nas samych. Bowiem wydaje się niemożliwe nawet rudymentarne poznanie tych punktów widzenia bez uświadomienia sobie wszystkiego, co stracilibyśmy i jak bardzo zubożylibyśmy siebie, nie wykorzystując bogactwa dogmatu chrześcijańskiego, zarówno w teologii jak i w życiu duchowym. Przykładem tego jest latynizm dziś bardziej specjalistyczny i wąski niż w czasach scholastyki. [2]

Praca pani Lot-Borodine, która ukazała się w w „Revue de l'Histoire des Religions" [3], może pomóc w uchwyceniu ducha tradycji wschodniej. Praca ta, której przedmiotem jest doktryna o Przebóstwieniu odznacza się ogromną wnikliwością. Bardzo bogata wiedza — której niechętnie wytykałoby się jakieś niedokładności — pozwala pani Lot-Borodine, lepiej niż każdemu innemu znawcy, wejść w istotę badanych doktryn i odgadnąć, jak gdyby bez wysiłku, sekret tego zamkniętego ogrodu. Mamy zamiar streścić i zinterpretować istotne tezy jej pracy, dorzucając kilka uwag dotyczących spraw pominiętych przez nią [4].

Lot zaczyna od pokazania teologicznych podstaw doktryny mistycznej Wschodu; taki jest temat pierwszego artykułu, najbardziej interesującego i wyjaśniającego najwięcej. Trzy wielkie idee, tworzące fundamenty teologiczne, wyrażone są następującymi pojęciami: teognozja apofatyczna, antropologia mistyczna, Θεὸς Ἄνθρωπος oraz *recapitulatio*.

1. Wschód rozróżnia w Bogu istotę niepoznawalną, którą należy nazwać raczej nad-istotą niedostępną wszelkiemu poznaniu intelektualnemu, oraz działania albo energie Boże, energie istotowe, niestworzone. Energie Boże ukazane są nam w teofaniach, w natchnieniu oraz w doświadczeniu nadprzyrodzonym Boga. Sama

---

2 Jesteśmy przekonani, że wielcy scholastycy, inspirowani (choćby pośrednio) przez Ojców greckich, zawarli w swoich syntezach najlepsze, jeśli nie wszystkie, elementy właściwe dla tradycji wschodniej; zwróciliśmy na to uwagę w odniesieniu do doktryny o Ciele Mistycznym u św. Tomasza (zob. „Bulletin Thomiste", lipiec—wrzesień 1933, s. 949 i n.; zob. także uwagi P.H.-D. Simonin w tymże zeszycie, s. 946—947).

3 M. Lot-Borodine, *La doctrine de la „déification" dans l'Eglise grecque jusqu'au XI-e siècle*, w „Revue de l'Histoire des Religions", t. CV (1932), s. 5—43; CVI (1932), s. 525—574, i CVII (1933), s. 8—55.

4 Pani Lot nie zajmuje się pojęciem Kościoła, ale tylko samotnym poszukiwaniem duszy wznoszącej się ku Bogu (zob. s. 5, nr 1). Szkicuje linię osobowych stosunków duszy z Bogiem; na innej płaszczyznie pokazuje środki naprawdę społeczne i kościelny wyraz tego życia, mimo to wszystko jest utrzymane w tym samym stylu. Pani Lot opublikuje w tym roku w „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" studium o mistyce sakramentalnej Wschodu. Ten sam problem poruszony w „La Vie Spirituelle" przez R. P. Carré ze szczególnym odniesieniem do Mikołaja Kabasilasa.

istota ucieka w „chmurę”, w „ciemność”, pozostaje absolutnie niedostępna dla wzroku wszelkiego ducha stworzonego, nawet przebóstwionego dzięki łasce.[5] Poznanie natury Bożej, tonące w ciemności, która jest tylko brzegiem jej niedostępnego światła, stanowi poznanie apofatyczne, negatywne; bowiem poznajemy tylko to, czym Bóg nie jest — Jego działania, podczas gdy tajemnica trzech hipostaz pozostaje dla nas ciemna. W teologii łacińskiej — na odwrót — ogląd intuicyjny Boga stanowi kres nadprzyrodzonego życia oraz uszczęśliwiający akt duszy przebóstwionej. Przyjmuje się nawet u Mojżesza i św. Pawła (na podstawie tekstów wyrażających ich najgłębsze doświadczenie wejścia w chmurę Bożą) przejściowy ogląd istoty Bożej.[6] Nie znaczy to jednak, że wielcy teologowie Zachodu zaprzepaścili w jakimś stopniu transcendencję Bożą; oni tylko nie patrzą na nią poprzez nieznane im rozróżnienie pomiędzy „nad-istotą” i „energiami”.

2. Rozróżnienie to byłoby dość mało operatywne, gdyby te dwie antropologie nie określały odpowiedniego zorientowania dwóch duchowości. Elementy filozoficzne antropologii wschodniej są bardzo ważne; jednocześnie trzeba zauważyć, że do chrześcijańskiej spekulacji przeszły one bez pęknięcia z pogaństwa[7] — zwłaszcza z tradycji platońskiej. Szczególny charakter tej antropologii zależy od kilku idei, od ich organicznego związku oraz od ich użycia dla wyrażenia stosunków człowieka duchowego z Bogiem. Tymi ideami są: νοῦς, πνεῦμα, czystość, nieśmiertelność, podobieństwo, ὁμοίωσις i obraz Boga, światło, jasność i δόξα, przebóstwienie. Oto jak one zazębiają się między sobą.

Niezależnie od tego, czy miało się na uwadze — tak jak Platon — części duszy z punktu widzenia moralnego, czy analizowało się — tak jak Arystoteles — fizyczne części ludzkiego *compositum*, dochodziło się zawsze do ukazania jakiejś duchowej władzy spokrewnionej nie z materią, lecz z elementem boskim — νοῦς. Szczególnie u Platona νοῦς jest przyporządkowane kontemplacji Idei, stanowiących świat boski, który skierowuje nas ku temu, co ponadzmysłowe. Człowiek żyje naprawdę według ducha wtedy, kiedy przestaje zwracać się w stronę tego, co „niskie”, w stronę tego, co zewnętrzne, aby skierować się w stronę tego, co w górze, w stronę swojego wnętrza, gdzie promieniuje światło νοῦς. Na ćwiczeniu

---

[5] Por. również znakomity artykuł M. V. Losskyego, *La notion des „Analogies” chez Denis le Pseudo-aréopagite*, w „Arch. Hist. litt. doctr. du Moyen, âge”, r. 1930, s. 279—309. O problemie, który nas tutaj interesuje, por. s. 282, n. 1.

[6] Przyjmuje to św. Tomasz, ale tylko w oparciu o autorytet św. Augustyna.

[7] Opieramy się tu na książce P. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (Coll. „Etudes bibliques”) Paris, Gabalda, 1932; zob. szczególnie *Excursus* B: Podział ciało-dusza-duch według 1 Tes. 5 23 i filozofia grecka.

w progresywnym oczyszczaniu się, w perspektywie życia całkowicie duchowego, całkowicie oddanego Ideom, stanowiącym istotę tego, co boskie, polega upodobnianie się do Boga; to właśnie znaczy być przebóstwionym, wejść w sferę życia boskiego (we właściwym tego słowa znaczeniu) i uczestniczyć w kondycji boskiej, w nieśmiertelności.

Te założenia filozoficzne — które można rozpatrywać jako oczekiwanie i apel łaski Chrystusa — odnajduje się w tradycji mistycznej Wschodu. Z chwilą gdy przyszedł Chrystus, który odnowił wszystkie rzeczy w sobie samym udzielając nam swojego ducha, ἡμεῖς δὲ νοῦν Χρίστοῦ ἔχομεν (1 Kor. 2 16). I nie tylko przyszedł Chrystus, lecz również, jak wiemy z Genesis, Bóg nie stworzył człowieka jako coś ot sobie żyjącego. Ukształtowawszy go z ciała i duszy tchnął w niego ponadto πνεῦμα, coś ze swojego boskiego bytu, ze swojego nieśmiertelnego życia[8], tak że człowiek jest nie tylko przyporządkowany do boskiego poprzez wyższą część swojej duszy, lecz nosząc w sobie, dzięki temu tchnieniu, obraz i podobieństwo Boga przynależy (we właściwym tego słowa znaczeniu) do γένος bożego; tym samym jest uczyniony po to, aby przyjąć kondycję życia naprawdę Bożego: czystość i nieśmiertelność.

W ten sposób starożytna antropologia, przede wszystkim platońska, zostaje przetransponowana i zharmonizowana z chrześcijańską myślą wschodnią, nie tracąc swojego zasadniczego rytmu. Człowiek jest z natury, dzięki stworzeniu, obrazem Boga; uczestniczy naprawdę, szczytem swego bytu, w życiu Bożym; stworzono go po to, by urzeczywistniał w pełni podobieństwo do Boga (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ) ciesząc się atrybutem życia Bożego, atanazją czyli nieśmiertelnością. Na tym właśnie polega przebóstwienie — wejście w światło Boga, oglądanie Boga. Człowiek jest więc w swojej istocie obrazem Boga, komunikacją bytu Bożego[9]. Wspomniane wyżej rozróżnienie pomiędzy Bogiem niedostępnym a Jego partycypacjami (czy władzami) pozwala chrześcijanom wschodnim — przy pełnym zachowaniu różnorodności natur — mówić o „k o n s u b s t a n c j a l n o ś c i” z B o g i e m oraz rozumieć przebóstwienie w sensie absolutnym. Natura ludzka jest teoforyczna, uczyniona w zasadzie na obraz Boga. W każdym razie taka była natura Adama, doskonałego typu ludzkości. Natura ludzka, taka jaka była w Ada-

---

8 Zob. Festugière, *op. cit.*, s. 400—412.

9 Ideę tę wyraża całe studium pani Lot. Pozostawia jednak często niedosyt pojęciowych sprecyzowań, które, przeczuwa się, są trudne. Eckhart, pełny Dionizego, używa podobnych sformułowań. W tym właśnie miejscu czuje się u pani Lot wpływ interpretacji P. S. Bułgakowa: idea łaski jako daru dla natury wyciśniętego w naturze a nie „dorzuconego”, jako bycia obrazem Boga w Trójcy Jedynego stanowią jedną z jego teorii.

mie, zawiera w sobie wszystko; uczestnicząc poprzez ciało w stworzonej materii Adam podporządkowywał to, co zmysłowe, wyższemu życiu ducha stworzonego na podobieństwo Boga; i w tym pochłonięciu ciała przez ducha cała różnorodność odczuwalna zmysłami znajdowała swój sens i swoją jedność. Upadek Adama był stoczeniem się w życie zmysłów a tym samym w ich partykularyzm oraz egoizm; z tego powodu została zakłócona jedność kosmiczna, która znajdowała całe swoje znaczenie w obecnie przerwanym procesie spirytualizacji. Ten porządek stworzenia, gwarantujący dopełnienie natury ludzkiej przez urzeczywistnienie w niej podobieństwa Bożego, prowadzący ją do nieśmiertelności Bożej (atanazji), został zupełnie skompromitowany w Adamie oraz w całym rodzaju ludzkim.

Od tej chwili, „przyjmując jako dokonany fakt upadek bytu ludzkiego patrystyka grecka będzie mieć już tylko jedną, nawiedzającą ją nostalgię; nie tylko uczynienie na nowo ze zwierciadła zniekształconego — zwierciadła wiernego, lecz również doprowadzenie do swojego celu dzieła przerwanego, zanim zostało jeszcze zaczęte. To znaczy, najpierw ożywić impulsem πνεῦμα ἅγιον zatarte 'podobieństwo', a potem na nowo zanurzyć przemieniony świat w chwałą Bożą. Dzieło 'rekapitulacji', odnowienia ludzkości, w którym Bóg wcielony poprzedził człowieka i dając mu życie wieczne udziela mu siły przebóstwiającej przez Ducha, który uświęca i podnosi na łono Ojca w 'lśniącą chmurę' Boga w trzech Osobach”. [10]

3. Trzeci element determinujący w tradycji duchowej wschodniej, to koncepcja zbawczego Wcielenia jako podjęcia na nowo procesu przebóstwienia, za którym tęskni natura ludzka. Wydaje się, że czasem Zachód widzi we Wcieleniu przede wszystkim środek naprawy winy, pomoc Bożą umożliwiającą przebaczenie człowiekowi, odzyskanie utraconego daru łaski i podjęcie na nowo przyjaźni z Bogiem. Wschód natomiast widzi we Wcieleniu jak gdyby ponowne stworzenie, ponowne uduchowienie natury ludzkiej od wewnątrz; wszystkie rzeczy gromadząc się w Chrystusie znajdują we Wcieleniu swoją prawdziwą naturę. To wszystko, co Słowo przyjmuje na siebie wchodząc w ciało, zbawia odnawiając. Otóż Chrystus wkracza w naturę ludzką jako zasada odrodzenia, jako zaczyn niezniszczalności, przywracając naturze — poprzez jej

---

[10] Por. Lot-Borodine, *op. cit.* s. 30—31. Następujące tematy: upadek pociągający za sobą egoizm, rozproszenie zmysłów, podjęcie na nowo dzieła Bożego, uduchowienie jednoczące i oświecające byt, wypełnienie tego dzieła przez życie chrześcijańskie i sakramenty na łonie Kościoła — głęboko analizuje Wł. Sołowjow w książce *Les fondements spirituels de la vie.*

zmartwychwstanie — znamię obrazu Bożego.[11] Natura ludzka sama w sobie była teoforyczna, konsubstancjalna elementowi Bożemu, stworzona dla rozwoju kierowanego wyższym życiem νοῦς w świetle Bożym; chodzi nie tyle o zadośćuczynienie, ile raczej o naprawienie, o odnalezienie w sobie, dzięki nowemu działaniu Bożemu, drogi do uduchowienia ciała, do przebóstwienia całego człowieka przez Ducha, do niezniszczalności, do nieśmiertelności. Te wspaniałe perspektywy można znaleźć w epoce starszej niż ta, którą bada pani Lot, np. u św. Ireneusza. Kreśli on znakomicie proces, w którym natura ludzka dochodzi do unii, do ἕνωσις z Bogiem, głową Chrystusa, który jest głową Kościoła poprzez πνεῦμα. Wcielenie uważa się za coś, co urzeczywistnia unię Bożego z ludzkim i zmierza nie tyle do „wykupienia", ile do utworzenia jednego bytu jednoczącego dwa γένη.[12]

Takie są trzy wielkie, fundamentalne pojęcia teoretyczne, które określają wschodnią koncepcję przebóstwienia poprzez kontemplację-zjednoczenie. Lot-Borodine opisuje główne czynniki oraz istotne etapy tego przebóstwienia. Nie będziemy jednak śledzić jej wywodów zawartych w drugim i trzecim artykule. Widać w nich, jak dzięki ascezie („straż ciała" i oczyszczenie się poprzez cnoty) człowiek wznosi się stopniowo w modlitwie, w której duch pozwala na intensyfikację progresywną pneumatycznego poznania, aż do przemieniania w życie naprawdę Boże poprzez dokonaną θεωρία. Wyjaśnienie procesu przebóstwienia ma wartość jedynie dzięki precyzyjnej analizie źródeł pisanych. My natomiast wrócimy do wielkich zasad teologicznych uprzednio pokazanych, ażeby lepiej poznać ich inspiracje, oryginalność i konsekwencje.

Wydaje nam się, że poprzednie spojrzenia pozwalają dobrze wyjaśnić najbardziej charakterystyczne aspekty starożytnego chrześcijaństwa wschodniego. Z pewnością nie ignorujemy niebezpieczeństw rekonstrukcji, przede wszystkim tych najbardziej zwodniczych, ani częściowego charakteru syntetycznych wywodów, jakkolwiek słowa zdają się sugerować całość. Ponadto specjaliści od doktryn wschodnich pokazali wartość innych aspektów zbliżonych

11 W tej właśnie perspektywie należy rozumieć wagę i znaczenie tajemnicy paschalnej w pobożności Wschodu. Wszyscy autorzy, którzy usiłowali określić religijną duszę Wschodu, zwłaszcza Rosjanie, podkreślali kult tajemnicy paschalnej. M.in. zaliczymy tu syntetyczny wykład w małej książeczce profesora N. Arseniewa, *l'Eglise d'Orient* („Irenikon-Collection", 1928, nr 3—4), Amay-sur-Meuse.

12 W tym jeszcze przypadku teologia św. Tomasza umieszczając we właściwym kontekście (a nie odrzucając) „jurydyzm" św. Anzelma bierze z tradycji wschodniej to, co jest w niej najlepsze, szczególnie jeśli chodzi o ideę Chrystusa Pośrednika życia Bożego. Zob. „Bulletin thomiste", jw.

do najbardziej nowożytnych cech chrześcijaństwa zachodniego. [13]

Dwie tradycje, o ile rzeczywiście są dwiema tradycjami, różnią się dwiema odmiennymi antropologiami, opartymi na dwóch różnych koncepcjach przyczynowości lub partycypacji. Oto jak widzielibyśmy te rzeczy.

1. Chrześcijański Wschód inspirowany jest głównie przez tradycję platońską; usiłuje on pojąć byty poprzez partycypację w Bogu (albo w boskim świecie idei) w porządku przyczyny formalnej; rzeczy stanowią podobieństwa uczestniczące, a świat stanowi wyraz Boga (przypomnijmy sobie Mikołaja z Kuzy). Jeśli zastosujemy ten punkt widzenia do łaski, pojmie się ją przede wszystkim jako wyciśnięty ślad, doskonalszy obraz Boga; a jeśli chodzi o stosunek natury do łaski, zauważy się nie tyle różnicę, ile raczej ciągłość; natura ukazuje się tylko jako niedoskonałe uczestniczenie w Bogu (teraz zniekształcone i rozproszone), którego łaska urzeczywistnia doskonałe podobieństwo, jeśli wolno tak powiedzieć, na tej samej linii. [14]

Zachód nawet wtedy, kiedy platonizuje, nie jest w pełni platoński [15]; jego instynkt harmonizuje bardziej z geniuszem Arystotelesa. Widzi on w rzeczach bardziej byt istniejący niż podobieństwo Boże, świat jest dla niego bardziej światem natur i przyczyn, możności i wpływów niż światem symbolicznym albo epifanią transcendentnego. Dwa punkty widzenia: kosmiczny i religijny są na Zachodzie mało ze sobą związane. Tłumaczenie rzeczywistości dokonuje się mniej na linii przyczyny formalnej i w porządku podobieństwo-partycypacja, a bardziej na linii przyczyny skutkowej i w porządku genezy albo istnienia. Rzeczy posiadają swoją własną konsystencję; istnieją natury należycie usytuowane

---

13 Mamy na myśli np. niedawne artykuły P. S. Tyszkiewicza, SJ, *Spiritualité et sainteté russe pravoslave*, w „Gregorianum", XV (1934), s. 349—378 i P. I. Hausherr, SJ, *Les grands courants de la spiritualité orientale* w „Orientalia christiana periodica", I (1935), s. 114—138.

14 Ten punkt widzenia można odnaleźć u teologów Zachodu wówczas, gdy używają platonizującego pojęcia partycypacji. Por. Albert Wielki — zob. nasz artykuł *Albert le Grand, théologien de la grâce sanctifiante* w „La Vie Spirituelle" styczeń 1933, s. 109—140. Cała teoria o. Rousselota opiera się na koncepcji bytu stworzonego, określonego wewnętrznie w swojej istocie, przez relację do Boga.

Cała koncepcja społeczeństwa oraz państwa także stąd wypływa. W rosyjskiej myśli chrześcijańskiej państwo jest tylko realizacją — niedoskonałą i obciążoną przez grzech — porządku, którego Kościół, dzięki nowemu uczestniczeniu w Bogu, stanowi dokończenie.

15 Tak jest np. ze św. Augustynem, Albertem Wielkim i jego uczniami. Zachód posiada kilku przedstawicieli punktów widzenia specyficznie wschodnich: Szkot Eriugena i w pewnej mierze Eckhart, lecz oni wyraźnie się odróżniają.

w bycie, zasady działania obdarzone swoją własną skutecznością.[16] Jeśli się zastosuje ten punkt widzenia do łaski, pojmie się ją jako nową władzę dodaną do natury, zasadę działań nowych, różnych od działań natury; krótko jako *habitus* (bytowy) w tomistycznym znaczeniu tego słowa. Rozróżnienie jest o wiele wyraźniejsze pomiędzy naturą a nadnaturą i ujęte jest w kategoriach w gruncie rzeczy łatwych.[17]

2. Można by powiedzieć, że Wschód przywiązuje większą wagę do ontologii rzeczy i porządku łaski (linia przyczyny formalnej), Zachód zaś — do działania (linia przyczyny skutkowej). Porządek bytu; porządek działania.

Wschód mówi o „przebóstwieniu". Chodzi o zrealizowanie podobieństwa Bożego, o stanie się „konsubstancjalnym" z Bogiem; rzeczywistość łaski przedstawia dokończenie ontologii człowieka, pogłębiając i wypełniając jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo z Bogiem, udziela mu Bożego sposobu istnienia.[18] Chodzi o wywyższenie ontologii ludzkiej, o iluminację przekształcającą byt samej natury ludzkiej.[19]

Zachód mówi o „szczęśliwości". Chodzi o oglądanie Boga tak, jak On sam siebie widzi. Kresem jest nie tylko wypełnienie w nas podobieństwa Bożego, realizacja Bożej jasności[20], lecz kresem jest również jakieś działanie, dla którego łaska i chwała są pojęte jako podmiotowa zasada działania. Łaska jest radykalną zasadą nadprzyrodzonych działań; pojmuje się ją jako partycypację w naturze Bożej, to znaczy w tym, co w Bogu stanowi zasadę aktów we

16 Kilka dobitnych uwag na ten temat zob. u A. Gardeila, *La structure de l'âme...*, t. II, s. 315 i n.

17 Średniowiecze zachodnie znało realizacje teokratyczne w porządku politycznym o tyle, o ile augustynizm ze swoim pesymizmem w stosunku do natury ludzkiej strzegł platońskiej idei świata „naturalnego" jako symbolu świata niewidzialnego duchów. Ale logika geniuszu Zachodu pcha go w stronę rozróżnienia porządków, co powoduje, że nie widać dla niego innej możliwej koncepcji jak tylko laicyzacja albo podporządkowanie w znaczeniu św. Tomasza (obce dla Wschodu jest rozróżnienie Kościoła i Państwa jako dwóch różnych „władz").

18 Jeśli chodzi o starożytność, por. Festugière, *op. cit.*, s. 39—40 i 134. Da się to pojąć tylko dzięki rozróżnieniu pomiędzy bytem Boga niepoznawalnego i niekomunikowalnego a „energiami" Bożymi.

19 Dla św. Tomasza także łaska jest wywyższeniem naszego życia i doskonałością natury; niestety od Baiusa mniejszą wagę przywiązywało się do jego wspaniałej doktryny o żywotności naszych aktów nadprzyrodzonych i wizji uszczęśliwiającej, aniżeli do jego tez o „rozróżnieniu natury i nadnatury".

20 Według św. Ireneusza widzieć Boga znaczy posiadać Boga, mieć część w jego jasności, mieć jego ducha w nas. Zob. studium L. Baur, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter*, w „Theol. Quartalsch.," XCVIII (1916), s. 467—491, XCIX (1917—18), s. 225—252, C (1919), s. 426—444. Zob. 1920, s. 53. Studium Baura uzupełnia szczęśliwie studium pani Lot w odniesieniu do najstarszego okresu.

właściwym sensie Boskich. Chwała albo *lumen gloriae* stanowi skuteczną zasadę aktu uszczęśliwiającego, dzięki któremu widzimy Boga tak, jak On sam siebie widzi. Nie chodzi więc o niepoznawalną istotę, o „nad-istotę", różną od „energii" — i z pewnością uczestniczenie w samym bycie Boga jako Boga jest niemożliwe; ale łaskę i chwałę pojmujemy jako uczestniczenie w zasadzie działania Boskiego, w którym Bóg bierze siebie samego za przedmiot, jako uczestniczenie, które czyni nas działającymi tak jak Bóg, widzącymi tak jak Bóg. I to jest logiczne. [21]

3. Tym dwom koncepcjom kresu (przebóstwienie—podobieństwo, szczęśliwość—działanie) odpowiadają dwie koncepcje człowieka. Z jednej strony, antropologia pojęta na sposób ontologiczny, zasadniczo religijny i mistyczna koncepcja natury ludzkiej jako teoforycznej, noszącej ontologiczny obraz Boga. Z drugiej strony, antropologia pomyślana z punktu widzenia działania, pojęta w porządku doświadczenia psychologicznego, ascetycznego i mistycznego; krótko mówiąc antropologia m o r a l n a. Natura jest tu rozpatrywana jako możność działania skierowanego do jakiegoś celu; etyczny punkt widzenia. Mówi się o celu, o szczęśliwości, a właściwie chodzi o zdobycie, poprzez dobre działanie, tego szczęścia, którym jest Bóg. Jesteśmy niespokojni dopóty, dopóki nie spoczniemy w Nim. Droga duszy do Boga, materialnie i realnie, jest bardzo podobna w obydwu duchowościach (bo któż bardziej przypomina świętego Wschodu niż święty Zachodu?), niemniej w t e o l o g i i pojęta jest bardzo różnie: tu — ruch do szczęścia, do Boga, najwyższego Dobra, które należy zdobywać poprzez czyny święte; tam — przebóstwienie, realizacja „konsubstancjalności" duszy z Bogiem dzięki progresywnej iluminacji bytu.

Niewątpliwie często w tych samych elementach realnych w tych samych praktykach moglibyśmy znaleźć dwie różne „ascezy", w których zaznaczyłoby się wieczne i wspaniałe przeciwstawienie Arystotelesa i Platona. [22] Niewątpliwie znaleźlibyśmy także dwa

[21] Jakże logiczna jest z tego punktu widzenia teza Jana od św. Tomasza o „formalnym elemencie konstytutywnym natury Bożej". Są to te same zasady.

[22] Z jednej strony monastyczna asceza zachowująca swój charakter pierwotny; z drugiej strony asceza realizująca i zdobywająca: podkreśla się bardziej zdobycie samego siebie, zdobycie świata aniżeli uduchowienie, żeby tak rzec, ontologiczne poprzez post itd. Jeżeli ma miejsce uduchowienie, to tylko poprzez przyporządkowywanie materii duchowi: porządek działania. Po obydwu stronach materia jest dla ducha a świat ostatecznie służy życiu kontemplatywnemu wybranych. Ale na Wschodzie platońskim ciało podporządkowuje się duszy nie tyle, żeby jej służyć (raczej jej przeszkadza; ona żyje tym, co w górze, zwracając się do Idei), lecz żeby uduchowić się przez duszę, wejść w jej własne życie, które jest czystością i światłem. Na Zachodzie podporządkowanie ciała duszy pojmuje się raczej w tym sensie, że służy ono duszy dla jej doskonalenia, służy jej działaniom, dzięki którym ona się doskonali i realizuje najwyższe ży-

różne sposoby widzenia kosmosu. Z jednej strony chodzi o wykorzystanie go i podbicie, z drugiej — samotna dusza progresywnie oświecana, rozpoczyna odradzanie całej natury i przystępuje do stwarzania „nowej ziemi". [23]

4. Konsekwencje różnych punktów widzenia stają się od razu jasne, gdy bierze się pod uwagę poznanie, a przede wszystkim poznanie religijne. Rzecz ta byłaby szczególnie interesująca w studiach nad nowożytnymi autorami rosyjskimi. Dla Wschodu poznanie jest sprawą całego bytu, a poznanie religijne — sprawą charyzmatycznej przemiany całego bytu. Znajduje się ono zresztą w ciągłości z poznaniem naturalnym podobnie jak łaska z naturą; filozofia dopełnia się w mądrości pneumatycznej (por. W. Sołowjow). Dla Zachodu poznanie jest sprawą określonej władzy i właściwych dla niej „cnót". „Władze" rozumu starannie odróżnia się od władz duszy podniesionej do stanu łaski i uważa się je za posiadające wartość i autonomię we własnym porządku: to one stanowią właściwą domenę filozofii.

Jeżeli się mówi specjalnie o „poznaniu siebie", zalecanym przez autorów duchownych duszy szukającej Boga, napotyka się na to samo rozróżnienie: życie w jedności z Bogiem opiera się tu i tam na podwójnym „poznaniu" Boga i siebie. Ale tam chodzi o poznanie mistyczne, zupełnie negatywne, natury Boskiej zanurzonej w ciemności swego nieprzystępnego światła, i o poznanie natury ludzkiej badanej w głębokościach podobieństwa Boskiego. Tutaj natomiast „znać" Boga znaczy przede wszystkim znać Jego miłosierną wszechmoc, a „znać siebie" znaczy wiedzieć o swojej słabości i nędzy (por. św. Katarzyna ze Sieny) [24].

5. Jeżeli chodzi o Chrystusa oraz o Jego dzieło, wskazaliśmy wyżej na różnicę punktu widzenia w wyznaniu jednej i tej samej wiary. Tu i tam Chrystus jest Zbawicielem, Pośrednikiem, Panem, Słowem Wcielonym, ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i uwielbionym. Lecz tu jest On przede wszystkim tym, który pozwala na ponowne nawiązanie stosunków z Bogiem, na życie religijne zło-

---

cie: dusza bowiem nie łączy się bezpośrednio z ideami, lecz czyni to poprzez ciało.

Podobne stanowiska mielibyśmy wobec tego, co dotyczy działania Kościoła w tym świecie i jego stosunków ze społeczeństwem politycznym (stosunków, które święty Tomasz porównuje ze stosunkami duszy do ciała).

[23] Do tego dochodzi koncepcja cudu i jego roli w życiu świętych. Cud wydaje się być nie tyle interwencją pierwszej Przyczyny, odbierającej coś prawom natury, ile raczej powrotem do duchowej potęgi człowieka niewinnego i zapowiedzią przywrócenia jego duchowego królestwa.

[24] Jest to zagadnienie akcentu — albo być może epoki. Aby się przekonać, że poznanie siebie samego jako obrazu Boga było żywotne na Zachodzie, wystarczy zajrzeć do książki Et. Gilsona, *Duch filozofii średniowiecznej*.

żone ze świętych czynów dotyczących Boga. Jego dzieło jest dziełem pojednania i nie pojmuje się go ani na planie kosmicznym, ani w porządku ontologicznym, ale raczej na planie moralnym. Tam Chrystus jest przede wszystkim tym, kto odnawia prawdziwy byt natury teoforycznej; Jego dzieło jest dziełem odrodzenia, ponownym stworzeniem, ponownym uduchowieniem natury ludzkiej i w konsekwencji — wszystkich rzeczy: wartość kosmiczna i ontologiczna Wcielenia i Eucharystii. Eucharystia, przedłużając ludzką obecność Chrystusa na ziemi, przedłuża także Jego dzieło. Dla nas jest ona (pomimo naszej teologii i liturgii, które są o wiele bardziej realistyczne) przede wszystkim źródłem wielkiej zażyłości z Chrystusem; dla Wschodu jest ona nade wszystko zaczynem niezniszczalności i obietnicą całkowitej odnowy wszczepioną w pełny byt ludzki aż do chwalebnego powrotu Pana.

6. W końcu, jeśli rozpatrujemy Kościół i sakramenty, stanowiące jak gdyby jego substancję, widzimy te same linie rysujące się według swojej logiki. Dla Wschodu Kościół będzie środowiskiem przebóstwiającego działania poprzez sakramenty, kult, poprzez zstąpienie wiecznego w czas, niewidzialnego w widzialne, niestworzonego w stworzone. „Istotą Kościoła jest życie Boże odsłaniające się w życiu stworzeń; jest to przebóstwienie stworzenia dzięki Wcieleniu i Zesłaniu Ducha Świętego".[25] Cały nacisk spoczywa tu na kapłaństwie, na sakramentach, na liturgii; pojawia się silna pokusa zapomnienia o wojującym charakterze Kościoła.

Dla Zachodu Kościół będzie z pewnością Kościołem miłującym i kontemplatywnym, lecz także bardzo wyraźnie Kościołem wojującym, środowiskiem działania moralnego najlepiej zorganizowanym do pomocy w osiągnięciu przez nas Najwyższego Dobra, w zdobyciu rzeczywistości Wiecznego Szczęścia. Hierarchia rządu, magisterium, organy publiczne kierujące działalnością chrześcijańską zajmuje tu bardzo dużo miejsca; przewaga, jaką się daje działaniu skierowanemu do nadprzyrodzonego celu, w szczególny sposób uwydatnia pojęcie „zasługi".

Świadomie uprościliśmy i uwydatniliśmy pewne linie i prosimy czytelnika, aby przywrócił prawdziwe proporcje przez wypunktowanie w tym artykule: raczej i może. Wierzymy jednak, że nie zdradziliśmy prawdy wskazując na różnice dwóch inspiracji, dla których Arystoteles i Platon byliby najbardziej reprezentatywni i z których jedna panuje na Wschodzie, druga na Zachodzie.

---

[25] S. Bułgakow, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, Alcan, s. 5.

Jesteśmy przekonani, że jedna i druga tradycja żyje w wierze Kościoła i w myśli wielkich teologów; zauważyliśmy to już u św. Tomasza i byłoby bardzo łatwo pokazać to w szczegółach. Sposób, w jaki św. Tomasz widzi Chrystusa i dzieło Odkupienia, duszę ludzką uczynioną na obraz boży, jako podmiot łaski, życie teologalne i kontemplację — żeby zacytować tylko kilka głównych punktów jego doktryny — wydaje nam się szeroko otwarty na najbardziej żywotne elementy wschodniej tradycji; „otwarty" — więcej: trzeba powiedzieć — „cały wypełniony". To samo można powiedzieć o wielu innych spośród największych naszych teologów i naszych mistyków: takich jak św. Bernard, św. Bonawentura, św. Albert, Tauler. Wiele pojęć teologicznych uległo później zubożeniu i zesztywnieniu wśród „scholastycznych" dysput [26] na trzechsetletniej pustyni, po której przechodziły tylko ubogie karawany podręczników nauczających teologii w sposób zakrzepły i leniwy.

Od wznowionych kontaktów z wielką tradycją katolicką Wschodu możemy oczekiwać odnowienia i większej płodności w studium świętej teologii.

Wskazując na linie o wiele bardziej paralelne lub zbieżne, aniżeli wrogie, chcieliśmy tylko żywiej zasygnalizować problem, a przez to — służyć katolickiej Prawdzie.

Katolicki bowiem znaczy: powszechny.

DODATEK (1962)

Jesteśmy świadomi schematyczności naszego artykułu. Zdajemy sobie sprawę, że wiele punktów należałoby lepiej sprecyzować i uzasadnić. Byłoby, rzecz jasna, błędem twierdzić, iż Zachód poszedł za Arystotelesem, podczas gdy Wschód — za Platonem. Byli bowiem arystotelicy na Wschodzie, a przynajmniej ludzie, którzy czerpali z Arystotelesa: św. Jan z Damaszku, Jerzy Pachymeros, Grzegorz Akindynos (wyklęty przez Kościół Prawosławny!), Demetrius Kydones (tłumacz św. Tomasza), Nicefor Gregoras... Na Zachodzie z kolei istniał kierunek platonizujący, egzemplarystyczny, ujmujący życie ducha na płaszczyznie iluminacji: św. Augustyn, św. Bonawentura oraz szkoła franciszkańska, a nawet w pewnym stopniu św. Bernard. Co więcej, przyznajemy, że linia arystotelesowska, którą wyznaczyliśmy, jest linią przede wszystkim św. Tomasza, u którego także znajdują się elementy platońskie. Zgadzamy się z L. Bouyer, że byłoby bardzo zwodnicze p r z e c i w-

---

[26] Kiedy zamiast żyć zasadami wielkich mistrzów, zatrzymujemy się i dysputujemy nad płynącymi z nich wnioskami, wówczas mamy do czynienia ze „scholastyką". W tym znaczeniu użyliśmy tego określenia w artykule.

stawiać tradycję wschodnią zachodniej, kiedy tyle elementów wspólnych albo zbieżnych tkwi nie na powierzchni, ale w samej głębi inspiracji i opcji doktrynalnych.

Niemniej, wydaje się nam, że nasz szkic posiada pewną wartość w swojej całości. Spotkał się z uznaniem. Uzupełnieniem lektury tego artykułu są m. in. prace: A. v. Harnack, *Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen* („SB. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss.", VII, 1913, s. 176 i n.); K. Holl, *Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur*, w *Ges. Aufsätze*, t. II, Tübingen 1928, s. 418—432; E. von Ivanka, *Aristotelismus u. Platonismus im theologischen Denken. Westliche u. östliche Theologie*, w „Scholastik" 14 (1939), s. 373—396; J. Loosen, *Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas u. Skotus, ibid.*, 1941, s. 53—78, 193—213 (zob. s. 208 i n.); Ch. Moeller i G. Philips, *Grâce et Oecumenisme...*, Chevetogne 1957, s. 62 i n.

Wydaje nam się, że główną różnicę między orientacjami dwóch tradycji można wyrazić w pojęciach uczestnictwa i przyczynowości formalnej z jednej strony, a przyczyny skutkowej z drugiej. Św. Cyryl z Aleksandrii używa platońskiego słownika (partycypacja) — zob. „La Vie Spirituelle.", supl., czerwiec 1938, s. 161—162. Jeżeli nasze twierdzenie jest prawdziwe, nic lepiej nie pokazuje niezbędnej i głębokiej jedności dwóch tradycji: nie może bowiem istnieć żadne uczestniczenie stworzone bez interwencji przyczyny skutkowej. Nie dokonuje się zatem opcji na korzyść jednej z pominięciem drugiej, ale wiąże się ona z kategorią, z pomocą której duch interpretuje i buduje rzeczywistość chrześcijańską. Prowadzi to z jednej strony do tego, że patrzy się na stworzenia jako na coś objawiającego Boga na różnych stopniach (logika „fanii"); z drugiej strony patrzy się na nie jako na coś ukonstytuowanego w sobie samym i pozostającego w stosunku zależności od swojej przyczyny. Por. N. Bierdiajew, *Esprit et Liberté...*, Paris 1933, s. 368—369; A. Stolz, *Anthropologia theol.*, Freiburg, 1941, s. 68—69; Wl. Lossky, *Essai sur la Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, s. 85.

Można by mnożyć zastosowania, z których niektóre zostały naszkicowane na poprzednich stronach i być może w ten sposób wyjaśnić inne punkty widzenia w świetle proponowanej interpretacji. Na przykład zwróćmy uwagę na różny sposób, w jaki jest odczuwany, praktykowany a nawet pojmowany wspólny, w swojej głębi dogmatycznej, dla Wschodu i dla Zachodu punkt doktryny: kult obrazów. Z jednej strony jest obecność modelu w obrazie, a z drugiej — zwykły stosunek odniesienia obrazu do rzeczywistości przedstawionej... Być może trudny problem przypisywania wła-

ściwych Osobom w Trójcy działań mógłby być także wyjaśniony. W każdym razie warto wskazać na studium A. Bundervoet, który uważa, że można każdej z Osób Boskich przyznać właściwe jej cechy, z punktu widzenia przyczyn wzorcowych. *(Was behoort tot het wezen van Gods heiligende genade inwoning volgens St. Thomas I Sent., d. XV—XVII en XXXVII*? w „Bijdragen", 1948, s. 42—58). Czyż fakt, że ten punkt widzenia jest tak drogi i bliski dla ludzi Wschodu nie wyjaśniłby czegoś w ich teologii przypisywania cech Osobom w Trójcy?

Yves M. J. Congar OP
tłum. L. B. i St. G.

Ks. JERZY KLINGER

DWIE POSTACIE PREKURSORÓW PRAWOSŁAWNEJ ODNOWY

Geneza nowego kierunku prawosławnej rosyjskiej myśli teologicznej sięga drugiej połowy XIX wieku i — rzecz charakterystyczna — wywodzi się od dwóch autorów, którzy obaj byli ludźmi świeckimi i nie rościli sobie pretensji do tytułu zawodowych teologów. Jeden z nich był określany mianem „dyletanta" przez zawodową „szkołę" teologiczną. Drugi był zawodowym filozofem, ale oddziałał nie tyle na dalszy rozwój rosyjskiej filozofii, co właśnie na rozwój teologii i to nie tylko rosyjskiej, gdzie miał wpływ bezpośredni, lecz walcząc o wskrzeszenie misji proroczej w Kościele, sam w sposób proroczy antycypował powstanie ruchu ekumenicznego i związaną z nim dzisiejszą problematykę stosunków interkonfesjonalnych.

Mam na myśli Aleksego Chomiakowa (1804—1860), inspiratora nowego kierunku eklezjologicznego w rosyjskim prawosławiu, oraz Włodzimierza Sołowjowa (1853—1900), słynnego filozofa, poetę i mistyka, twórcę systemu sofiologii, którego genialne rozwinięcie teologiczne stworzyli o. Paweł Fłorenski i zwłaszcza o. Sergiusz Bułgakow, a który poza tym oddziałał na filozofię Bierdiajewa, Mereżkowskiego, na teologię Afanasjewa, Evdokimowa i innych.

I. ALEKSY CHOMIAKOW

Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow, urodzony 1 (14) maja 1804, pochodził ze szlacheckiej rodziny o patriarchalnym trybie życia. W roku 1821 jako 17-letni chłopak próbuje uciec z domu, by walczyć o wolność Grecji [1]. Następnie studiuje w Moskwie. W cza-

---

Autor artykułu jest profesorem teologii prawosławnej w warszawskiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej i prorektorem tej uczelni.

[1] Co do szczegółów biograficznych Chomiakowa por. Aleksiej Chomiakow, *Izbrannyje sočinenija* pod red. prof. N. S. Arsenjeva, New York 1955 (Wstęp); także A. Wailcki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964 PWN, s. 145 i nast. Za najlepszą monografię o Chomiakowie uchodzi praca A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavofile*, t. I—II. Paris, Ed. du Cerf, 1939.

sie studiów wielki wpływ wywiera na niego filozofia Schellinga. W r. 1828 bierze udział w kampanii rosyjsko-tureckiej na Bałkanach, w czasie której odznacza się męstwem. Walicki mówi o nim, że swego wojowniczego ducha przeniósł następnie w dziedzinę dialektyki. Był zapalonym polemistą. Szereg razy wyjeżdża za granicę (Paryż, północne Włochy, Szwajcaria, kraje południowo-słowiańskie, następnie Anglia). Za granicą też wydaje swoje główne dzieła teologiczne (po francusku), które w kraju napotykają na opór cenzury kościelnej. Jest teologiem, publicystą, poetą, lecz także agronomem, technikiem, wynalazcą. Zna języki starożytne i szereg języków europejskich. Obok I. Kirejewskiego jest twórcą kierunku myśli słowianofilskiej — nurtu, który potężnie oddziałał na życie duchowe Rosji w XIX stuleciu. Ale jeżeli ów prąd duchowy, zwany „słowianofilstwem", należy dawno już tylko do historii myśli rosyjskiej (w dużej mierze pod wpływem miażdżącej krytyki Włodzimierza Sołowjowa), to w dziedzinie teologicznej, zwłaszcza w eklezjologii, myśl Chomiakowa zostawiła trwały ślad — i to nie tylko w ramach teologii prawosławnej.

Do pewnych dziwactw Chomiakowa należy fakt, że swoje główne dzieło eklezjologiczne *Kościół jest jeden* (*Cerkov odna*) usiłuje wydać w języku greckim jako nowoodnaleziony dokument patrystyczny. Należy widzieć owo pobożne kłamstwo, podyktowane chęcią zmylenia cenzury kościelnej, w ramach ówczesnej tradycji romantycznej, mnożącej podobne falsyfikaty (przykładem *Kraljedvorska letopis* Hanki), jako wyraz wzmożonego kultu dla tradycji. Jeżeli dzieło Chomiakowa, *Cerkov odna*, na pewno nie było dziełem patrystycznym, to jednak z całą pewnością nie było obce duchowi teologii patrystycznej, która w tym czasie przeżywa swój renesans również i na Zachodzie (Szkoła Tübingeńska, ruch oxfordzki, z którym Chomiakow był powiązany przez swą korespondencję z Palmerem).

Kościół pojmuje Chomiakow nie jako organizację zewnętrzną, lecz jako ciało Chrystusa spojone duchem miłości, w którym każdy członek zachowuje idealną wolność. Jedność Kościoła jest dziełem Ducha Świętego, a nie zewnętrznego autorytetu. Chomiakow odrzuca w ogóle zasadę wszelkiego autorytetu, jako czegoś zewnętrznego, więc heterogenicznego w stosunku do istoty Kościoła. „Kościół nie jest autorytetem, ponieważ nie jest autorytetem Bóg i nie jest autorytetem Chrystus; autorytet bowiem jest czymś zewnętrznym. Powtarzam, Kościół nie jest autorytetem, lecz Prawdą oraz życiem chrześcijanina, wewnętrznym jego życiem; Bóg bowiem, Chrystus, Kościół żyją w nim bardziej prawdziwym życiem, aniżeli serce bijące w jego piersi, lub krew płynąca w jego żyłach, lecz żyją tylko, o ile on żyje powszechnym życiem miłości i jed-

ności, to znaczy życiem Kościoła"[2]. W tym ujęciu „Jedność Kościoła wypływa z konieczności z jedności samego Boga, ponieważ Kościół nie jest wielością osób w ich osobistej wyłączności, ale jednością Łaski Bożej... jak jedność wielu członków w jednym ciele".

Nieomylność Kościoła nie jest wynikiem podporządkowania się jakiemuś zewnętrznemu autorytetowi. Nieomylność posiada jedynie Kościół jako całość. Nawet Pismo Święte samo przez się nie jest nieomylne, lecz jest nim tylko jako wyraz wiary Kościoła. „Pismo Święte nie jest pismem Pawła albo Łukasza — mówi Chomiakow — ale pismem Kościoła" (jako całości). Dlatego Kościół jedynie jako całość ma dar nieomylności. „W prawdziwym Kościele nie ma Kościoła nauczającego — twierdzi Chomiakow. Czy to oznacza, że (w Kościele) nie ma nauczania? Przeciwnie, jest i nawet więcej niż gdziekolwiek..." Ale „Biskup może być równocześnie nauczycielem i uczniem swej owczarni..." Każdy człowiek, jakby wysoko nie stał na szczeblach hierarchii, albo na odwrót, jakby nie był schowany w cieniu swej najskromniejszej sytuacji, na przemian raz uczy, to znów przyjmuje pouczenia: ponieważ Bóg obdarza każdego darami swej mądrości bez względu na urząd i na osobę. I uczy nie tylko słowem, lecz całym swoim życiem". Dlatego nawet sobory powszechne, jakkolwiek cieszą się słusznym autorytetem w Kościele, zyskują ten autorytet nie same przez się, ale jedynie na mocy recepcji ich przez ogół wiernych. Potwierdzenie tej myśli Chomiakow znajduje w głośnej *Encyklice Patriarchów Wschodnich* będącej odpowiedzią na encyklikę papieża Piusa IX *In suprema Petri Apostolica Sede* w 1848 r. „Z otchłani... poniżenia... w którym Islam trzyma chrześcijan Wschodu, rozległ się głos, żeby powiedzieć światu, iż boskich prawd poznanie jest dane wzajemnej miłości chrześcijan i nie ma innego stróża prócz tej miłości"[3]. Dlatego „katolickość" Kościoła, którą zgodnie ze słowiańską wersją Symbolu Niceo-Konstantynopolitańskiego tłumaczy Chomiakow przez „soborowość", nasz autor rozumie jako życie w miłości wewnątrz Kościoła, podczas gdy herezja oznacza dla niego nie jakąś błędną opinię, lecz brak miłości powodujący wysunięcie swojej opinii indywidualnej ponad wiarę Kościoła.

Według wybitnego patrologa i historyka prawosławnej myśli rosyjskiej o. Jerzego Fłorowskiego przeciwstawienie Kościoła i herezji jako miłości i odosobnienia było całkowicie zgodne z Ojcami

---

[2] A. Chomiakov, *Polnoje sobranije sočinenij*, t. II, Moskwa 1886, s. 54.

[3] *Neskolko slow prawosławnego christianina o zapadnych veroispovedanijach* I wyd. po francusku, Leipzig 1855. Por. Aleksiej Chomiakov, *Izbrannyje sočinenija*, New York 1955, s. 295.

Kościoła: ze św. Ireneuszem, Tertulianem, Orygenesem, a przede wszystkim ze św. Augustynem (wysuwającym podobne myśli w polemice przeciw donatystom), lecz również ze współczesnym Chomiakowowi teologiem katolickim Moehlerem, który w swej słynnej *Symbolice* zwalczał protestantyzm jako eklezjologię indywidualistyczną pozostawiającą jednostkę w stanie odosobnienia [4].

Tymczasem Chomiakow właśnie z tej swojej pozycji niesłychanie ostro krytykował wyznania zachodnie, nie tylko protestantyzm, lecz także rzymski katolicyzm, zwany przez niego „romanizmem", w którym już widział wszystkie przesłanki reformacji. Tkwią one według niego w postawieniu opinii prywatnej, w danym wypadku Kościoła lokalnego (chodzi o zachodni dodatek *Filioque* do Symbolu) przed opinią Kościoła powszechnego (Wschód o to nie był zapytany), co samo przez się otwarło drogę do jeszcze dalej posuniętego, bo jednostkowego indywidualizmu w protestantyzmie. Protestantyzm był zupełnie słusznym według Chomiakowa wysunięciem postulatu wolności w Kościele, ale wolności nie włączonej w katolickość Kościoła, ponieważ już w rzymskim katolicyzmie jedność była realizowana jedynie przy pomocy autorytetu jako stosunek czysto zewnętrzny, nie przetopiony w postawie „soborowości", charakterystycznej jedynie dla prawosławia.

Z perspektywy przemian, jakim w XX w. uległ Kościół katolicki, widać, że Chomiakow zupełnie słusznie zaatakował jednostronność takiego ujęcia eklezjologii, jakie mamy w teologii potrydenckiej i w słynnej definicji Kościoła danej przez Bellarmina a także w całym nurcie mającym swój najpełniejszy wyraz w definicji I Soboru Watykańskiego oraz w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (1918). Ale czy słuszne było rozciągnięcie krytyki Chomiakowa na całość eklezjologii zachodniej? „Trzeba powiedzieć — pisze profesor Arseniew we wstępie do nowojorskiego wydania *Wyboru pism* Chomiakowa — że polemika (jego) jest wspaniała i pełna talentu, a także teologicznej i dialektycznej wymowy... ale nie zawsze, o jakże nie zawsze, sprawiedliwa. Chomiakow ocenia zbyt logicznie i prostolinijnie, jego ataki na szereg charakterystycznych cech zarówno katolicyzmu jak i protestantyzmu są bardzo trafne i mocne. Przy tym o wiele bardziej atakuje katolicyzm, niż protestantyzm. Ale życia katolickiego Kościoła... nie da się zamknąć w ramki takiej polemiki, ani sprowadzić do poruszanych przez niego tematów.. W związku z tym można zarzucić Chomiakowowi pewną jednostronność i uprzedzenie również w jego ocenie zachodniej kultury. Polemika jego jest często błyskotliwa ... lecz życie religijne jest o wiele szersze i bardziej złożone niż prosto-

[4] Prot. Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Pariž 1937, s. 279.

linijne i jednostronne formuły logiczne"[5]. „...w historii prawosławnej symboliki, czyli tak zwanej 'teologii polemicznej' — pisze Florowski — zasługa Chomiakowa polega na zasadniczym i ogólnym postawieniu problemu w miejsce dawnej i bezpłodnej kazuistyki. W schematach jednak Chomiakowa zbyt dużo jest dopasowywania. Historia chrześcijańskiego Zachodu bowiem tylko pod warunkiem uproszczeń i naciągnięć daje się wtłoczyć w schemat rozpadnięcia się 'jedności' i 'wolności' na tle wyczerpującej się miłości. Nie należy jednak brać tych polemicznych 'broszur' Chomiakowa za to, czym być nie miały — są one tylko szkicem... lecz nie systemem. W każdym razie sam problem w nich był postawiony ostro i w sposób zasadniczy"[6].

W sposób tak samo zasadniczy ten sam problem Kościoła był postawiony w pismach katolickiego przedstawiciela Szkoły Tübingeńskiej A. Moehlera[7]. Dla niego również herezja polega na zerwaniu więzi między miłością i wiarą, na separatystycznym egoizmie rozbijającym jedność Kościoła, powodującym powstanie „mnogości pozbawionej jedności". W katolicyzmie widzi przeciwnie „jedność w mnogości", to znaczy to samo, co Chomiakow w prawosławiu. Moehler należał do tej samej szkoły, co później Hefele, do szkoły, która szukała przezwyciężenia potrydenckiej scholastyki w imię powrotu do tradycji patrystycznej.

Ponieważ w katolicyzmie czasowo wziął górę kierunek przeciwny, w związku z I Soborem Watykańskim oraz reakcją antymodernistyczną, więc wyglądało, że opozycja eklezjologii Chomiakowa przeciwko temu, co on nazywał „romanizmem", jest nową formą opozycji między Kościołem wschodnim a zachodnim. W rzeczywistości jednak również w samym Kościele katolickim istniała opozycja przeciwko temu, co Chomiakow nazywał „romanizmem", która się ujawniła w całej pełni dopiero w teologii odnowy poprzedzającej II Sobór Watykański.

Jeżeli argumenty Chomiakowa przeciwko Kościołowi katolickiemu grzeszyły brakiem obiektywizmu, to równie nieobiektywna była ze strony katolickiej początkowa krytyka doktryny Chomiakowa (teologia typu *Oriensu*, Jugie, ks. A. Pawłowski). Polemiści nie czuli, że uderzając w samą istotę doktryny Chomiakowa uderzają również w teologię katolicką o tendencji pokrewnej, typu Moehlera. Dowodzenie „rewolucyjności" pozycji Chomiakowa wo-

---

5 Dz. cyt. s. 30.

6 Florovskij, dz. cyt. s. 280—281.

7 A. Moehler, *L'Unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*. Paris 1938. I wyd. niem. tej książki 1825.

bec pozycji dawnej teologii prawosławnej tak samo w niczym nie dyskredytuje jego pozycji, jak „rewolucyjność" eklezjologii o. de Lubaca wobec eklezjologii Bellarmina w niczym nie dyskredytuje jego teologii. Dopiero teologowie katolickiej odnowy tacy jak o. Congar [8], czy Maurice Villain [9] w pełni uznali reprezentacyjny dla prawosławia charakter jego doktryny.

Ale nie można się dziwić teologom katolickim, skoro początkowo również oficjalna teologia prawosławna nie chciała uznać tradycyjnego charakteru doktryny Chomiakowa. Pisma jego były wydane w Rosji późno, bo dopiero w 1879 roku, i to z zastrzeżeniem, że „nieokreśloność i nieścisłość niektórych wyrażeń powstała wskutek braku specjalnego wykształcenia teologicznego ich autora" [10]. Nawet genialny o. Paweł Florenski nie dostrzegł tradycyjnego tła teologii Chomiakowa zarzucając mu tendencję protestancką, to znaczy właśnie to samo, co Chomiakow zarzucał pozycji katolickiej. Dopiero nurt prawosławnej odnowy teologicznej (Bułgakow, Bierdiajew, Afanasjew, Evdokimov) uznał zasadniczo pozycję eklezjologii Chomiakowa jako swoją. Chodziło głównie o nowe znaczenie „soborowości", o sens wolności, o obalenie podziału między zasadniczą pozycją hierarchii a laikatu w Kościele. Ale podobne idee dzieli przynajmniej częściowo z Chomiakowem również nurt odnowy w teologii katolickiej. Wystarczy wspomnieć wznowienie doktryny o Kościele jako o ciele Chrystusa (po r. 1942), przebogaty nurt teologii laikatu wypracowany przez o. Congara [11], wreszcie wysunięcie idei „ludu Bożego" przed rozważania o hierarchii kościelnej w *Konstytucji o Kościele* Vaticanum II. Są to idee pokrewne teologii Chomiakowa. Można powiedzieć, że ów „romanizm", który tak gwałtownie atakował Chomiakow w Kościele zachodnim, był to prąd teologii wysuwający na czoło element czysto instytucjonalny, który trzeba było przewalczyć w obu Kościołach. Ale w Kościele wschodnim (rosyjskim) to zwycięstwo nowego, a właściwie starego, bo patrystycznego kierunku, nastąpiło o jakieś 50 lat wcześniej. I na tym polega trwałe znaczenie w historii myśli teologicznej „dyletanckiej", bo zbuntowanej przeciwko „szkolnym" autorytetom, doktryny Aleksego Chomiakowa.

---

8 M. J. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique.* „Unam Sanctam" 1. Paris 1937, s. 249 i nast. zwłaszcza 263—275.

9 Maurice Villain, *Introduction à l'Oecuménisme*, Casterman, Tournai 1959, s. 116—122.

10 Walicki, dz. cyt. s. 160.

11 Yves M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat.* „Unam Sanctam" 23, 2 éd. Ed. du Cerf, Paris 1954. Autor tej monografii podkreśla wielką „nowość" inicjatywy Piusa XI „udziału laikatu w apostolstwie hierarchicznym" (s. 507), w czym można widzieć także realizację jednego z aspektów idei „soborowości" Chomiakowa.

II. WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW

1 PIERWSZE WIZJE

Włodzimierz Sergiejewicz Sołowjow, syn znanego historyka Sergiusza Sołowjowa, urodził się 6 stycznia 1853 r. Dziad jego był znanym w Moskwie duchownym. Matka jego Poliksena pochodziła z Ukrainy, z rodziny słynnego wędrownego filozofa Skoworody, spokrewnionej z polską familią Brzeskich.[12] Prawdopodobnie stąd wywodzą się sympatie Sołowjowa dla Polski, którym daje wielokrotny wyraz w ciągu swojej twórczości.

Sołowjow studiuje w Moskwie naprzód na matematyczno-fizycznym, później na historyczno-filozoficznym wydziale. W młodości przeżywa religijny kryzys, z którego wychodzi zwycięsko. Ale odtąd całe życie jego będzie poświęcone próbom uzasadnienia racji chrześcijaństwa. Pierwszą taką próbą jest jego magisterska rozprawa *Kryzys zachodniej filozofii, przeciw pozytywistom* (1874) w duchu Schopenhauera i Hartmanna. Po jej obronie w 1875 roku wyjeżdża do Londynu i tu zaczyna się jego „duchowa przygoda", o której opowiada w poemacie powstałym pod koniec życia *Trzy spotkania* (1898), rodzaju poetyckiej autobiografii, przedstawionej na tle trzech mistycznych wizji, które wyznaczyły kierunek życia i główne ognisko zainteresowań Sołowjowa.

Do Londynu wyjechał Sołowjow po to, aby w Brytyjskim Muzeum badać wszystko to, co jest tam zebrane na temat Świętej Sofii-Wiecznej Mądrości Bożej. Nie był to abstrakcyjny kierunek zainteresowań naszego filozofa. Sołowjow ma w dzieciństwie wizję Wiecznej Mądrości, która mu się zjawia w cerkwi podczas liturgii, w czasie kiedy przeżywał niefortunnie swą pierwszą miłość, wyzwalającą go z więzów miłości ziemskiej dla miłości niebiańskiej, o której pamięć zachował przez całe życie. Właśnie Jej głos słyszy teraz ponownie w czasie zajęć w Brytyjskim Muzeum, wzywający go, by udał się do Egiptu. Ku wielkiemu zdziwieniu wszystkich natychmiast wyjeżdża do Egiptu, gdzie w czasie samotnej wędrówki na pustyni, po przygodzie z Beduinami doznaje wizji Niebiańskiej Oblubienicy na tle porannej zorzy. Jej wzrok obejmuje wszystko, „co jest, co było i co przyszłe wieki przyniosą z sobą..." Jednym słowem Sołowjow zobaczył w wizji upersonifikowany obraz „Wszechjedności", która stała się centralną ideą jego systemu.

Istnieje frapująca analogia pomiędzy tą wizją Włodzimierza So-

---

[12] Sviaščennik Sergej Solovjev, *Biografija Vladimira Sergeeviča Solovjeva* w wyd. Vladimir Solovjev, *Stichotvorenija*, izd. 7 Moskva 1921, s. 1—2.

łowjowa, której zapowiedź otrzymał podczas pracy w Muzeum Brytyjskim, a podobną wizją świętego Cyryla (Konstantyna) podczas pracy w bibliotece przy katedrze Św. Sofii w Konstantynopolu, kiedy Mądrość Boża objawiła mu się jako Oblubienica, której wierny pozostał odtąd przez całe życie. Dla obu to mistyczne spotkanie stało się wyznacznikiem dalszego losu i obu pchnęło do szukania dróg zbliżenia rozdzielonego lub rozdzielającego się właśnie (za czasów Cyryla) Wschodu z Zachodem, które usiłują połączyć.[13] Również w mistyce Suzo (XIV wiek) bardzo popularnego w Niemczech (oddziałał on także na Ruś przez Nowogród), należy szukać genealogii wizji Sołowjowa. Ale kim była Niebiańska Oblubienica św. Cyryla, Suza, Sołowjowa? W teoretycznej formie daje na to odpowiedź nasz filozof w swych słynnych *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* (Petersburg 1878), które stały się wydarzeniem stolicy i wzbudziły ogromną polemikę.

2. WYKŁADY O BOGOCZŁOWIECZEŃSTWIE

Sołowjow zastanawiając się nad ogólnym kryzysem religii widzi jego przezwyciężenie w syntezie wiary w Boga i wiary w człowieka, w idei Bogoczłowieczeństwa. Jest to kontynuacja chalcedońskiego dogmatu, ale rozciągniętego na całą ludzkość. Widać tu niewątpliwie dziedzictwo myśli patrystycznej Wschodu, ale odczytane w kontekście problematyki nowożytnego konfliktu między religią a humanizmem. Właśnie po tej linii poszła odnowa rosyjskiej myśli prawosławnej. O. Sergiusz Bułgakow pięćdziesiąt lat później cały swój system teologiczny nazywał teologią „neochalcedońską".[14] Proces Bogoczłowieczeństwa jest procesem obejmującym całe dzieje ludzkości i przejawiającym się przez różne religie. W pierwszym etapie jest to kult energii przyrody przejawiający się jako politeizm, który w drugim etapie przechodzi w swe zaprzeczenie, czego punktem szczytowym jest idea nirwany w buddyzmie. Tę negację natury w buddyzmie uzupełnia platonizm, stanowiący na drodze ludzkości trzeci etap rozwoju religii, w którym poza ułudą natury odkrywa się inną prawdziwą rzeczywistość — świat idei — stanowiącą harmonijną całość czyli idealny kosmos, kulminujący w idei Dobra i Miłości. Pod swe pojęcie idei Sołowjow jednak podstawia nie tylko pojęcie idei Platona, lecz także atomów Demokryta, a także monad Leibnitza i czyni je żywymi istotami. Dlatego i syntetyzująca je idea Miłości i Dobra jest żywą Istotą, którą

---

13 Por. moje studium *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego* „Rocznik Teologiczny", ChAT, nr 1, Warszawa 1967 s. 35, nota 6.

14 Por. L. A. Zander, *Bog i mir (Mirosozercanije O. Sergija Bulgakova)* t. II Pariž 1948, YMCA s. 73—74.

judaizm określił mianem osobowego Boga. Ale Bóg nie jest tylko Osobą ale i wszystkością jako idealny kosmos. Tu po raz pierwszy zarysowuje się doktryna „Wszechjedności". Idea monoteistyczna przekształca się w teologii aleksandryjskiej (Filon, Plotyn) w doktrynę troistości, którą przyjmuje chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo w ogóle syntetyzuje w sobie buddyzm jako zakwestionowanie natury zewnętrznej (asceza), platonizm (świat idei jako Królestwo Niebieskie), żydowski monoteizm, aleksandrynizm (dogmat o Trójcy Świętej), dodając do tego jako zupełnie nowe Objawienie doktrynę Wcielenia [15].

Ale dla Sołowjowa Logos to jedność stwarzająca. Natomiast jedność stworzona to właśnie Sofia, pojęta jak idealny kosmos lub wieczna idealna ludzkość kulminująca we wcielonym Logosie. Tu związek antropologii z teologią staje się oczywisty. W *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* Sofia jest tym samym, co Dusza Świata. Rozróżnienie między tymi pojęciami wprowadzi Sołowjow później. W pierwotnej wersji Dusza Świata jest Sofią, póki wszystkie idee zjednoczone mocą Ducha Świętego tworzą w niej idealny kosmos, szczęśliwą prajednię bytu.

By wytłumaczyć powstanie zła i cierpienia, Sołowjow przyjmuje, że Dusza Świata upada, zapragnąwszy istnieć „dla siebie". Wskutek tego atomizuje się w przestrzeni i w czasie, traci charakter prajedni, dzięki czemu wyłaniają się z Niej pojedyncze byty, które nie mając w sobie pełni istnienia na skutek utraty związku z całością, są zagrożone niebytem. W tym tkwi przyczyna cierpienia. Zbawieniem staje się powrót do Wszechjedności, któremu służy proces historii. Logos, który jest mocą jednoczącą Boski kosmos jako Sofię, skoro ten ostatni uległ rozbiciu, musi zejść w świat przestrzenno-czasowy, by w nim stać się ośrodkiem historii. Dlatego Wcielenie wiąże się z całością historii, której stanowi motor i cel, będąc najpełniejszą w szeregu innych teofanią. Taka perspektywa Wcielenia jako teandrycznego procesu ewolucji jest przeciwieństwem wszelkiego *deus ex machina,* wszelkiej teorii „irrupcji" pierwiastka Bożego, wszelkiego barthianizmu, a doskonale harmonizuje z późniejszą doktryną Wcielenia (od początku świata) o. Teilharda de Chardin [16]. Ale również w samym Chrystusie Wcielenie nie jest procesem wszechmocy Bożej, lecz także

[15] Na temat doktryny W. Sołowjowa por. K. Močulskij *Vladimir Soloviev. Žizň i učenije,* Izd. II, Pariž 1951, YMCA, ze starszych prac Kn. Evgenij Trubeckoj, *Mirosozercanije Vladimira Solovjeva,* Moskva 1912; u nas M. Zdziechowski *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa,* t. I, Kraków 1915, s. 313 i nast.

[16] Por. Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin,* éd du Seuil, Paris 1963; mój art. *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła wschodniego,* „Życie i Myśl" 1968, nr 6. „Pierwszy akt Wcielenia, pierwsze pojawienie

wynikiem ludzkiego wysiłku, jako procesu, w którym dwie wole: zarówno Boska, jak ludzka, uczestniczą. Jedność teandrycznego aktu osiąga w Chrystusie swój punkt szczytowy przez podwójne wyrzeczenie. Boska wola wyrzeka się swojej chwały, dając przez to możność pełnego działania woli ludzkiej. Ale ludzka wola także wyrzeka się możliwości osiągnięcia celów doczesnych przy udziale Boskiej wszechmocy. Pokonując trzy pokusy: użycia duchowej mocy dla osiągnięcia celów materialnych (odrzucenie przemiany kamieni w chleby), samoutwierdzenia swej osobowości przez cud („Jeśliś Synem Bożym, rzuć się na dół") i chęci panowania przez uznanie zewnętrznego autorytetu, („To wszystko dam Tobie, jeżeli oddasz mi pokłon") Chrystus zyskuje prawdziwą moc w świecie ducha (Aniołowie Mu służą). Ale pozostaje jeszcze do pokonania element naturalny, a ten można pokonać jedynie przez śmierć. W ten sposób Bóg-Człowiek zyskuje władzę nad całą naturą stając się ośrodkiem ludzkości, która odtąd staje się Jego ciałem.

To ciało Chrystusa, ludzkość na powrót zjednoczona z Bogiem, to Kościół. Stąd Sofia w późniejszych pracach Sołowjowa (*La Russie et l'Eglise Universelle*) i w pracach jego uczniów (Florenski, Bułgakow) utożsamia się także z Kościołem. Ale podobnie jak Chrystus, Kościół także ulega pokusie przechodząc przez potrójne kuszenie, które nie zawsze odpierał zwycięsko. Tak Kościół katolicki uległ trzeciemu kuszeniu Chrystusa — chęci panowania przy pomocy środków przymusu (średniowiecze), protestantyzm uległ kuszeniu drugiemu — samoutwierdzenie własnej osobowości, a kultura współczesna — pierwszemu — pogoni za ekonomicznym dobrobytem.

Kościół prawosławny według Sołowjowa nie uległ żadnej z tych pokus, ale zachowanej przez siebie w czystości prawdy Chrystusa nie umiał wcielić w historii, nie wytworzył chrześcijańskiej kultury. Po to, by proces teandryczny został zakończony, trzeba nie tylko zachować w czystości element Boski, co jest osiągnięciem Wschodu, ale połączyć go z aktywnym elementem ludzkim, co jest dziełem Zachodu. Inaczej mówiąc, dla osiągnięcia pełni Bogoczłowieczeństwa niezbędna jest synteza Wschodu z Zachodem.

---

się Krzyża — to pogrążenie się Bożej Jedności w najgłębszą otchłań mnogości... Pomniejszenie Chrystusa w stajence betlejemskiej i jeszcze większe pomniejszenia w okresie poprzedzającym Jego pojawienie się między ludźmi... to przede wszystkim przejaw praw genezy... „Mój wszechświat" *Wybór pism*, Pax, Warszawa 1966, s. 35. Wobec tego „...l'histoire du monde n'est que l'histoire de la naissance du Christ et de l'assimilation du monde par lui." Barthelemy-Madaule, dz. cyt. s. 467. Jak blisko jesteśmy idei Bogoczłowieczeństwa W. Sołowjowa jako procesu obejmującego całość historii!

Jak wielki wpływ miały wyłożone idee Sołowjowa, nietrudno się domyśleć. Przede wszystkim na Dostojewskiego. Dostojewski był starszy od Sołowjowa, ale w tym okresie znajdował się pod przemożnym jego wpływem. W lecie 1878 dwaj myśliciele odbyli razem podróż do słynnej pustelni Optino, gdzie podówczas żył i działał czczony przez rzesze wiernych starzec Ambroży, który stał się prototypem starca Zosimy w zamierzonej wówczas przez Dostojewskiego powieści *Bracia Karamazow*. Sam Sołowjow stał prototypem Aloszy, jak sądzi wielu, lub raczej Iwana Karamazowa, jak suponuje żona pisarza i bratanek Sołowjowa [17]. Rzeczywiście doktrynę, którą wygłasza Iwan Karamazow w powieści Dostojewskiego, w całości można znaleźć u Sołowjowa. Wydaje się, że wpływ wzajemny obu myślicieli na siebie nie został dostatecznie zbadany. Nie ulega jednak wątpliwości, iż genialna *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* jest tylko w swej literackiej formie dziełem Dostojewskiego, cała zaś jej filozoficzna konstrukcja znajduje się w *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* Sołowjowa. Może dlatego właśnie włączył ją Dostojewski do swej powieści jak jakieś obce ciało (notatki w zeszycie skądś przyniesionym). *Legendę* komentowali po swojemu Bierdiajew, Rozanow i wielu innych. Lecz również postulat tworzenia chrześcijańskiej kultury w ramach teandrycznego procesu historii stał się motywem zasadniczym rosyjskiej myśli religijnej. Do tego sprowadza się i teoria, że piękno zbawi świat — Dostojewskiego, i cały patos twórczości w doktrynie filozoficznej Bierdiajewa [18].

Oto kilka przykładów: „Proces twórczy całkowicie akceptuje i zachowuje ewangeliczne przykazanie — nie kochać 'świata', ani tego, co w 'świecie'. Tworzący czuje, że nie jest 'z tego świata'. Twórczość to zwycięstwo nad 'światem'... inne niż w ascezie, ale równe jej... W akcie twórczym... buduje się świat inny, prawdziwy kosmos" [19]. „Twórczość jest w istocie swej rozkuciem, rozrywaniem łańcuchów, w ekstazie twórczej przezwycięża się ciężar świata, spala się grzech i zaczyna przeświecać inna, wyższa natura" [20].

A oto co pisze kontynuator myśli Sołowjowa, Dostojewskiego, Bierdiajewa, wybitny teolog współczesny, prof. Evdokimov: „Pierwotne przykazanie 'kultywowania' Edenu należy pojąć w olbrzymiej perspektywie 'kultury'. Ona to w swych anagogicznych zróżnicowaniach przewyższa sama siebie i staje się kultem, kosmiczną

---

17 S. Sołovjev, dz. cyt. s. 18; Močulskij, dz. cyt. s. 80; Walicki, dz. cyt. s. 451.

18 Por. Nikolaj Berdiajev, *Smysl tvorčestva. Opyt opravdanija čeloveka*, Moskwa 1915.

19 Tamże, s. 156.

20 Tamże, s. 157.

liturgią, nieustannym śpiewem..." [21]. Na tej linii teologiczna myśl rosyjska spotyka się z myślą patrystyczną (Teodor z Mopsuestii, św. Jan Chryzostom, Maksym Wyznawca) [22].

3. PODWÓJNY OBRAZ DUSZY ŚWIATA

Jeżeli chodzi o centralną ideę teologiczną *Wykładów* Sołowjowa, ideę Św. Sofii jako fundamentu Bogoczłowieczeństwa, to zostaje ona podjęta i teologicznie opracowana przez o. Pawła Fłorenskiego i o. Sergiusza Bułgakowa. Ale to, co początkowo Sołowjow odniósł do upadku Sofii, która zapragnąwszy być „dla siebie", posiadać „wszystko" nie w Bogu, lecz jako swą własność, to Florenski przeniósł na grzech każdej duszy, każdego ludzkiego j a, będącego przecież obrazem Sofii. W grzechu — pisze Fłorenski — „w istocie swej — j e d y n e J a r o z d z i e l a s i ę, czyli pozostając Ja, równocześnie przestaje nim być. Psychologicznie to oznacza, że ludzka zła wola, przejawiająca się w pożądliwościach i w pysze charakteru, oddziela się od s a m e g o człowieka, otrzymując autonomiczne, lecz pozbawione substancji istnienie, a równocześnie 'd l a d r u g i e g o' pozostaje ... n i c z y m ... W ten sposób momenty bytu otrzymują autonomiczne znaczenie, rozchodząc się ze sobą i moje 'dla siebie', o ile jest złe, oddala się od mego 'o sobie' w ciemności zewnętrzne, to znaczy poza Bogiem... na zewnątrz Boga znajdujące się, w metafizyczny stan, gdzie nie ma Boga" [23]. W ten sposób przez grzech, według ucznia Sołowjowa: Fłorenskiego każda osobowość rozdziela się na to, co jest w niej autentyczne (Ja, obraz Boga) i na to, co jest nieautentyczne (naga subiektywność). Wiemy, że w doktrynie egzystencjalistów grzech to jest właśnie istnienie nieautentyczne, właściwie sprzeniewierzenie się własnemu istnieniu. Również i o. Bułgakow później przyjmuje podział każdej osobowości na Sądzie Ostatecznym na jej „prawą" i „lewą" stronę, uważając, że jak nikt (prócz Bogoczłowieka i Bogurodzicy) nie jest bez grzechu, tak też nie ma absolutnych grzeszników [24].

Lecz jeżeli w myśl tej antropologii grzech czyni podział w duszy każdego człowieka, to również upadek Sofii musiał być pojęty jako podział w niej samej. Bo właściwie Św. Sofia upaść nie mogła, jak nie może upaść obraz Boży, w żadnym z nas. Jeżeli upadek nastąpił, to upadła nie Sofia, lecz Jej zwodniczy sobowtór, Dusza

---

21 *Prawosławie*, Warszawa 1964, Pax, s. 92.

22 Por. Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* Aubier, Paris 1947.

23 Sviašč. Pavel Florenskij, *Stolp i utverždenije istiny*, Berlin 1929, s. 212.

24 Prot. Sergij Bulgakov, *Nevesta Agnca. O Bogočelovečestve*, č. III Paris 1945, YMCA, s. 489.

Świata, którą początkowo Sołowjow identyfikuje ze Św. Sofią, ale później od Niej oddziela, by lepiej wytłumaczyć istotę zła.

Jeszcze w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*, swej pracy doktorskiej, której bronił w kwietniu 1880 r. w Petersburgu, tego rozróżnienia nie czyni, twierdząc, że Dusza Świata — Sofia wypadłszy z łona Ojca traci swą jedność, dzieląc się na mnóstwo elementów, abstrakcyjnych idei, które utwierdzając się w swej wyłączności wprawiają świat w zamęt, w jakim się on znajduje. Zamęt ten będzie przezwyciężony przez powrót Duszy Świata do „wielkiej syntezy", do idei „wszechjedności", a cały ten proces najlepiej jest wyrażony w filozofii Hegla i w... przypowieści o Synu Marnotrawnym, gdzie roztrwonionym majątkiem są „zasady abstrakcyjne", które nie mogą ustrzec Duszy przed głodem, a jej powrót do domu Ojca to właśnie dążenie do „wszechjedności" [25].

Ale w swym zasadniczym dziele, *La Russie et l'Eglise Universelle*, wyd. w 1889 r. w Paryżu, Sołowjow wyraźnie rozgranicza Duszę Świata, która upada, i Św. Sofię, która niezmiennie pozostaje święta jako niebiański pierwowzór i Anioł Stróż upadłej Duszy Świata, walczący z siłami ciemności o jej wydobycie z chaosu i ponowne scalenie. To utożsamienie wyższej części rozszczepionej Duszy Świata z Sofią pojętą jako Anioł Stróż całego stworzenia, rosyjska myśl chętnie przenosi na rozszczepienie każdej duszy. O. Bułgakow na przykład widzi w Aniele Stróżu wyższe Ja każdego człowieka. „Człowiek w akcie stworzenia otrzymuje... nie tylko siebie, lecz także swego d r u g i e g o. Ten d r u g i każdego

---

[25] Uzupełniając tę myśl Sołowjowa można byłoby również widzieć obraz dwóch stanów Duszy Świata: a) w opowieści o Marcie i Marii, gdzie Marta „troszcząca się o wiele" to Dusza Świata w stanie rozbicia na wielość „abstrakcyjnych zasad", podczas gdy Maria reprezentująca „jedyną potrzebę" to Dusza Świata — Sofia w jej stanie wszechjedności; b) w opowieści o bogatym młodzieńcu, któremu trudno jest wejść do Królestwa Bożego, nie sprzedawszy wszystkiego; c) a nawet w tym, co stanowi *crux interpretum* — opowieści o Ananiaszu i Safirze z *Dziejów* 5, 1—2, gdzie nie dlatego oni giną, że ich Piotr „karze" za ukrycie dla siebie części majątku, lecz dlatego, że póki będziemy chcieli chociaż część natury zachować d l a s i e b i e, nie wyzwolimy się spod prawa śmierci. Taką interpretację jeszcze narzuca kontekst, w którym opowieść o tragicznym końcu pierwszej pary chrześcijan w Kościele jest umieszczona bezpośrednio po stwierdzeniu, że „mnóstwo wierzących miało jedno serce i duszę jedną" 4, 32, a więc stan „wszechjedności", z którego dusze wypadły przez samolubstwo. „Skoro człowiek dzięki świętości przestaje przyswajać sobie, a więc dzielić na części naturę ludzką, wtedy odkrywa jej godność... Człowiek uświęcony odrzuca swą własną wolę, swe szczegółowe dobro... i wyrzekając się istnienia dla siebie, pozwala wejść w siebie całości życia... urzeczywistniając przez tę przejrzystość dla jedności swą doskonałą odrębność... Świadomość osobowa nie jest więc świadomością siebie, lecz świadomością zjednoczenia." Olivier Clément, *L'Eglise orthodoxe* („Que sais-je?") Presses Univ. de France, Paris 1965, s. 61—62.

człowieka, ten Przyjaciel... spogląda w głąb naszej duszy, widzi nas i to już wystarczy do prowadzenia tajemniczego dialogu duszy ze swą wyższą jaźnią"[26]. Przypomina się wiersz Rilkego

Tyś jest ów Drugi ciszy co jest w nas

co prawda skierowany do Boga. Ale wiadomo jak często Bóg w poezji Rilkego jest wyrażony pod postacią Anioła[27]. U Bułgakowa Anioł i człowiek to jedność jakości przy różnym sposobie bycia (różnica natur) w jednej hipostazie. W ten sposób jest to jedność indywidualności żyjącej w dwóch światach: zaktualizowanej w niebie i aktualizującej się na ziemi[28]. Jedność ta polega na jedności Sofii jako zespołu Boskich wzorów z ich realizacją. W ten sposób idea Sofii jako niebiańskiego sobowtóru Duszy Świata przeniosła się w rosyjskiej teologii na koncepcję każdej duszy ludzkiej w jej podwójnym aspekcie: niebiańskim i ziemskim, jako Anioła i jako człowieka[29], co Zander zestawia z koncepcją dwóch natur w jednej hipostazie. Zestawienie to jednak wymaga pewnej korekty. Według Bułgakowa Aniołowie nie mają swej własnej natury, będąc w stosunku do Boga „wtórnymi światłami" (wyrażenie liturgiczne), czyli wyrazicielami Natury Bożej na zewnątrz. Jest to doktryna analogiczna do doktryny tomistycznej, według której Aniołowie nie mając materii są czystymi formami. Dlatego — według Bułgakowa — Aniołowie stanowią „Sobór", „Chór", ale nie „rodzaj", dlatego właśnie w stosunku do nich nie było możliwe Odkupienie, które mogło dotyczyć tylko rodzaju ludzkiego, ale nie poszczególnych osób[30]. Osoba bowiem jest odpowiedzialna za siebie jako świadome centrum. Lecz czynnik woli według zgodnego przekonania całej tradycji wschodniej jest wyrazem całej natury, a nie poszczególnych hipostaz (dlatego Bóg mający jedną naturę w Trzech Hipostazach ma jedną wolę, a Chrystus mający dwie natury w jednej Hipostazie ma dwie wole). Tym, czym był Logos dla ludzkiej natury Chrystusa, tym jest nasz Anioł w stosunku do naszej ludzkiej natury, z tą tylko różnicą, że Logos uobecniał w Chrystusie pełnię

26 Prot. S. Bulgakow, *Lestvica Jakovla*, Paryż 1929, s. 21—23.

27 Rainer Maria Rilke, *Księga godzin*, tł. W. Hulewicza, Wilno 1935, s. 23. Księga powstała pod wpływem podróży Rilkego do Rosji.

28 Zander, dz. cyt. t. II, s. 250—251.

29 Idea Anioła jako niebiańskiego sobowtóra człowieka znana jest nie tylko w rosyjskiej teologii, lecz również na Zachodzie. Por. Jean Hering *Un texte oublié, Mathieu 18, 10*, w: *Sources de la Tradition Chrétienne*. Desclée 1950, s. 95 i nast.

30 „Kościół prawosławny uznaje apokatastazę całej natury, lecz nie każdej osoby: w Paruzji" — pisze Olivier Clément: *Transfigurer le Temps*, Delachaux et Niestle, Neuchatel-Paris 1959, s. 213.

Natury Boskiej, podczas gdy Anioł Stróż uobecnia tylko jedną ideę Bożą. W tej perspektywie Bierdiajew mówi, że nie tak jest ważne, co człowiek myśli o Bogu, jak to, co Bóg myśli o człowieku mając na uwadze fakt, że każda Jaźń ludzka jest niepowtarzalną ideą Bożą i wyprowadzając stąd wniosek, że nie tylko świętość, ale i genialność jest potencjalną cechą każdej duszy ludzkiej, w większości wypadków tylko nie uświadomioną i nie rozwiniętą [31]. Wniosek ten podejmuje pozostająca pod silnym wpływem Bierdiajewa Simone Weil. Ale źródło tej koncepcji tkwi w antropologii Włodzimierza Sołowjowa. Bułgakow stawia znak równości pomiędzy chrześcijańską angelologią a światem idei Platona. Ale widzieliśmy, że już Sołowjow w *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* utożsamiał platoński świat idei z ewangelicznym Królestwem Niebios.

4. EKLEZJOLOGICZNA KONSEKWENCJA IDEI WSZECHJEDNOŚCI

Moczulski ma rację, gdy za najgenialniejszą część dzieła *La Russie et l'Eglise Universelle* uważa część ostatnią, mówiącą o Św. Sofii, Mądrości Bożej [32]. Ale ta część właśnie nie została przyjęta przez Zachód, podobnie jak pierwsza część dzieła — z powodów zrozumiałych — nie została przyjęta przez Wschód. Pierwsza część stawia problem zjednoczenia Kościołów, który już poprzednio Sołowjow postawił w drukowanym w Zagrzebiu w roku 1886 dziele pod tytułem *Historia i przyszłość teokracji*. Ponieważ dzieło to zostało w Rosji nie przyjęte, Sołowjow postanowił zamiast publikacji jego drugiego tomu w języku rosyjskim, wyłożyć swe idee w innym dziele w języku francuskim, którym się stało *La Russie et l'Eglise Universelle*.

Eklezjologiczny problem zjednoczenia Kościołów w doktrynie Sołowjowa w sposób organiczny wynikał z jego sofiologicznej antropologii i kosmologii, kulminujących w idei wszechjedności. Było to jakby odrodzeniem się cyrylo-metodiańskiej tradycji, podyktowanym osobistym doświadczeniem mistycznym Sołowjowa (widzenie w jego dzieciństwie zbliżone do widzenia św. Cyryla) oraz wzmocnionym przez jego przyjaźń z biskupem Strossmayerem z Zagrzebia, uważającym się za następcę św. Metodego na katedrze pannońskiej, pod wpływem którego kult św. Cyryla i Metodego został wprowadzony również w Kościele rzymsko-katolickim. U Strossmayera Sołowjow przebywał kilka razy i tam w roku 1886 wydał początek swej historii teokracji. Źródła więc jego doktryny

31 Nikolaj Bierdiajev, *Smysl tvorčestva*, s. 167.
32 Dz. cyt. s. 185.

eklezjologicznej były niewątpliwie mistyczne, ale argumenty jego były tego rodzaju, że w tym czasie nikogo przekonać nie mogły. Sołowjow był jednostronny. Źródła całego zła upatrywał w Bizancjum. Ideą państwa bizantyjskiego była według niego kontynuacja pogańskiego cesarstwa rzymskiego pod pozorem chrześcijaństwa. Cesarze dlatego przez długi czas popierali monofizytów i inne herezje, by przez negacje Bogoczłowieczeństwa całą sferę ziemską zachować dla siebie. Dopiero państwo słowiańskie (Moskwa) pokusiło się o stworzenie modelu bardziej chrześcijańskiego. Ale ten model musi być uzupełniony przez zjednoczenie z Kościołem zachodnim, który lepiej zachował zasadę Bogoczłowieczeństwa dzięki rozgraniczeniu „dwóch władz".

Tu jednostroność teologiczna Sołowjowa jaskrawo rzuca się w oczy. Jego stosunek do Bizancjum paradoksalnie nosi piętno Oświecenia. W Bizancjum nie zauważa nic prócz formalizmu i cezaropapizmu. Nie zauważa, że dojrzały szczyt kultury bizantyjskiej przypada już na okres po zwycięstwie nad wszystkimi herezjami, gdy idea Bogoczłowieczeństwa zostaje tak wspaniale wyrażona w idei Przemienienia jako ośrodku życia hezychastów, w ikonie, w sztuce, w idei liturgii jako ośrodka życia kosmicznego. Czy jest gdzieś w sztuce świata wspanialej pokazany proces teandryczny, niźli w ikonie włodzimierskiej *Theotokos* albo w *Trójcy* Rublowa — dwóch arcydziełach sztuki religijnej, tak dzisiaj popularnych również na Zachodzie? Wartości tych W. Sołowjow po prostu nie znał, bo nie znał ich jemu współczesny Kościół prawosławny. Sołowjow jest jednostronnie zapatrzony w Zachód. Ale zachodni Kościół katolicki w czasie tym przeżywa kryzys. Jest to czas po pierwszym Soborze Watykańskim, szczytowy okres potrydenckiej epoki, gdy na czoło wysuwa się zagadnienie prymatu i problemy prawne dominują nad teologicznymi. Otóż taki właśnie typ katolicyzmu Sołowjow wysunął jako model do zjednoczenia. W dodatku jeszcze samo zjednoczenie pojął nie jako zjednoczenie Kościołów (w sensie właściwym), lecz jako zjednoczenie cesarstwa rosyjskiego z Kościołem rzymskim. W takim ujęciu projekt Sołowjowa przedstawia się dziś jako kompletne nieporozumienie i jako taki został odebrany przez współczesnych.

5. KRYZYS SOŁOWJOWA. TEORIA MIŁOŚCI

Sołowjow przeżył ciężki duchowy kryzys. Odepchnięty zarówno przez Wschód jak przez Zachód, nie rezygnował jednak z idei wszechjedności. Ale teraz zaczął szukać realizacji tej idei w płaszczyźnie mistyki wydającej się pozakościelną. W referacie wygło-

szonym w październiku 1891 roku *O upadku światopoglądu średniowiecznego* rzuca wyzwanie ówczesnym kołom kościelnym, które atakuje pod pozorem „średniowiecznego światopoglądu". Za istotę jego uważa dogmatyzm, fałszywy spirytualizm i indywidualizm wyrażający się w doktrynie osobistego zbawienia. W ten sposób tworzy się fałszywe chrześcijaństwo, które pod pozorem posłuszeństwa władzy kościelnej oddaje świat w moc Antychrysta. Królestwo Boże pozostaje poza światem, naturę ogłasza się jako zło, wskutek czego złe duchy zyskują nad nią rzeczywiste panowanie, a dla ludzi pozostawia się drogę jedynie indywidualnego zbawienia. Ale wtedy — i to na tym etapie najciekawszy punkt jego doktryny — dzieło Chrystusa przechodzi w ręce niewierzących, którzy je będą kontynuować. Duch Chrystusa w pewnych warunkach może działać również przez niewierzących, podobnie jak sakramenty czasem mogą być sprawowane przez niegodnych kapłanów. Czy trzeba mówić, jaką burzę mogła wywołać ta teza Sołowjowa w r. 1891, a z drugiej strony, że jeszcze trzydzieści lat później zakończenie poematu Błoka *Dwunastu* mogło być pojęte tylko w tej właśnie perspektywie!

Wierny tej perspektywie Sołowjow zaczyna teraz szukać kontaktu z wszechjednością w kontemplacji przyrody i... w analizie miłości. Okazję do zgłębienia tego tematu dała mu nieodwzajemniona miłość do K. S. Martynow. Pomimo tego nieodwzajemnienia i pomimo najoczywistszej dysproporcji między obiektem miłości a potencjałem samego uczucia, filozof wierzy, że miłość jego ma sens mistyczny. Owo niedopasowanie być może jest właśnie po to, by tym wyraźniej mistyczny sens miłości mógł się objawić. Refleksjom swym na ten temat Sołowjow daje wyraz zarówno w wierszach, jak i filozoficzno-teologicznym traktacie, *Sens miłości*, najciekawszym być może z całej teoretycznej spuścizny Sołowjowa. [33]

Liryczne wiersze z tego okresu to wyraz głębokiej liryki refleksyjnej. Niestety Sołowjow był u nas bardzo mało tłumaczony. Z punktu widzenia formalnego te wiersze są na pewno przestarzałe jako przykład liryki poprzedzającej symbolizm. Ale mimo to zachowują dziwną świeżość wynikającą z prawdziwie lirycznej wizji filozoficznego tematu. Oto przykład jednego wiersza z tego okresu, w którym w trzech zwrotkach poeta daje wykład całego systemu Platona (teoria idei i teoria miłości)

Przyjacielu, czy nie widzisz,
że te kształty, co się tłoczą,

[33] Por. Močulsky, dz. cyt. s. 203.

to jest obraz, to są cienie
niewidzialnych spraw dla oczu?

Przyjacielu, czy nie słyszysz,
że życiowych gwarów psalmy
to jest tylko oddźwięk słaby
grzmiących pieśni tryumfalnych?

Przyjacielu, czy ty nie wiesz,
że jedynie coś stanowi
na tym świecie, to, co serce
mówi sercu w niemej mowie?

Ale w rozprawie *Sens miłości* Sołowjow idzie dalej niż Platon, czyniąc z miłości nie tylko centrum idealistycznej filozofii, ale ośrodek doktryny chrześcijańskiej.

Sens miłości jest nie w rozmnażaniu się, lecz w rozwinięciu się osobowości, która przez żaden inny rodzaj miłości tak jak przez miłość erotyczną nie przezwycięża egoizmu i nie wznosi się ku wszechjedności, jeżeli tylko potrafi dojść do wewnętrznego zjednoczenia bez fizycznego aktu, który odrzuca osobowość na powrót w potok rodzenia się i śmierci. Idealne zjednoczenie zaś polega na odkryciu w ukochanej osobie obrazu Bożego, będącego androgyniczną jednością męskiego i żeńskiego pierwiastka. Dlatego nikt tego obrazu nie może zobaczyć (= zrekonstruować) oprócz kochającego. Stąd idealna miłość może nie odpowiadać warunkom empirycznym. Osoba w codziennym życiu daleka od ideału może przedstawiać się jako ideał dla wzroku kochającego, co wcale nie jest błędem, lecz jest wyższą prawdą, podobną do religijnej wiary (raczej gnozy) mającej moc stwarzania.

Miłość stwarza osobowość ukochanej istoty, podobnie jak Bóg stwarza świat jako swą Mądrość, nieśmiertelną Sofię. Przez miłość utwierdzamy obraz ukochanej istoty w Bogu jako ideę w wiecznej Sofii, przez co androgyniczny byt zostaje wyrwany śmierci, co stanowi nadzieję całego stworzenia, które się w ten sposób wyzwala od śmierci. (Rz 8, 19—21).

W doktrynie tej jest wiele elementów zapożyczonych od Baadera, Boehmego. Synteza ich jest jednak bardzo oryginalna. Florowski zarzuca jej całkowitą niekościelność[34]. Moczulski dziwi się, że brak jest w niej Chrystusa. Sądzę, że ten zarzut słuszny nie jest. Chrystus w tym studium nie zawsze jest nazwany. Lecz wiele wspólnych elementów jest ze św. Pawłem (Ef 5, 22—32). „Teoria miłości Sołowjowa — pisze Moczulski — budzi wiele sprzeciwów i wątpli-

34 *Puti russkogo bogoslovija*, s. 316—317.

wości, niepokoi i trwoży; jej wewnętrzne sprzeczności — (za takie autor uważa połączenie erotyzmu ze skrajnym ascetyzmem) — paradoksalne tezy, nadzwyczaj śmiałe wnioski wymagają aktywności od czytelnika. Autor mówi o czymś najbardziej istotnym, stawia problem w całym jego skomplikowaniu i rozwiązuje go z nieustraszonym radykalizmem. Z tym rozwiązaniem można polemizować, ale nie można go ignorować. Problemy postawione przez Sołowjowa skierowane są do każdego osobiście" [35].

W całej swej rozciągłości doktryna ta nie została podjęta w dalszym rozwoju rosyjskiej myśli teologicznej. Ale poszczególne jej elementy pojawiają się w doktrynie Fłorenskiego, Mereżkowskiego, Bierdiajewa. Fłorenski usiłuje analogicznie do doktryny miłości Sołowjowa rozwinąć teorię przyjaźni [36], z czego mu czyni zarzut Fłorowski, że sama przyjaźń zastępuje dla niego soborowość Kościoła. Fłorenski rzeczywiście uważa przyjaźń za konieczny przejaw miłości, podobnie jak Sołowjow erotyczną miłość, uważając za monadę społeczną nie jednostkę, lecz parę. Dlatego i Chrystus Swych Apostołów wysyłał parami i obiecał spełnić ich prośby, jeżeli się chociaż dwaj zgodzą w jakiejś sprawie. Niewątpliwie jest to jakieś dalsze rozwinięcie doktryny Sołowjowa. Ale najbliższa dziełu Sołowjowa jest doktryna miłości o. Teilharda de Chardin, w której miłość jest także pojęta jako wyzwalający pierwiastek pod warunkiem, że nie jest zmysłowa, lecz powiązana z *Eternel Féminin* [37].

6. RELIGIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Niewątpliwie synteza Sołowjowa nie była syntezą kościelną w sensie tradycyjnym. Ale nie była wyjściem z Kościoła, wbrew stanowisku wielu badaczy. W r. 1892 Sołowjow pisał do Rozanowa: „Jestem tak samo daleki od ograniczoności łacińskiej, jak od ograniczoności bizantyjskiej, albo augsburgskiej czy genewskiej: wyznawana przeze mnie religia Ducha Świętego jest szersza i bardziej pojemna od wszystkich szczegółowych religii" [38]. Idea „religii Ducha Świętego" łączy się z pojęciem „Trzeciego Testamentu" odrzuconym przez starożytny Kościół w montanizmie. Ale wiadomo, że montanizm pozostawił trwalsze ślady na Wschodzie niż na Zachodzie, który stanął na stanowisku

35 Dz. cyt., s. 207.

36 *Stolp i utverždenije istiny*, s. 418 i nast.

37 P. Teihard de Chardin, *L'Eternel Féminin* w: *Ecrits du temps de la guerre 1916—1919*, Paris 1965, Grasset. Por. Henri de Lubac, *L'Eternel Feminin, Etude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1968, Aubier-Montaigne.

38 Močulsky, dz. cyt, s. 211.

zupełnej zamkniętości Objawienia. Przeciwnie, przyjmował pewien rozwój Objawienia św. Grzegorz z Nazjanzu. Przyjmowali go także hezychaści. Na Zachód to pojęcie przeniósł Eriugena. Rozwinął je Joachim da Fiore. Kontynuowali Schelling (*Epoki świata*) i Cieszkowski (*Ojcze nasz*). Dla Schellinga epoka Ducha Świętego to epoka, która nastąpi po końcu świata. Ale dla Cieszkowskiego będzie to epoka w historii, gdy nastąpi synteza między tym, co duchowe a tym, co materialne, między religią, kulturą i polityką. Trudno powiedzieć, czy Sołowjow znał idee Cieszkowskiego. Być może znał, ponieważ wiele razy dawał wyraz swej miłości do Polski widząc w niej jakby pomost religijnej syntezy. Jeszcze dwa lata przed śmiercią (w r. 1898) ogłasza mowę o Mickiewiczu, w której można się doszukiwać elementów osobistej spowiedzi Sołowjowa. Być może również za jego pośrednictwem idea epoki Ducha Świętego przeniknęła od Cieszkowskiego do rosyjskiej myśli religijnej. Wbrew temu jednak, co się myśli na Zachodzie o „heretyckości" tej idei, chciałbym podkreślić jej zasadniczą zgodność z perspektywą patrystyczną (Aleksandryjczycy, św. Maksym Wyznawca). „Istnieją w świecie trzy powszechne prawa: '...prawo naturalne, prawo pisane i prawo łaski' (św. Maksym Wyznawca). Pierwsze jest wpisane w naturę, nie tylko w duszę ludzką, lecz w cały kosmos i w każdą z jego części. Przez kontemplację natury, *theoria psychikė*, mędrzec zdobywa naturalną znajomość Boga... ta znajomość jest prawdziwą 'wizją' czy 'kontemplacją'. Jeżeli to pierwsze prawo jest wyrażone w ciele stworzenia, to drugie, prawo pisane, stanowi jakby jego ducha" [39]. W ten sposób Hans Urs von Balthasar referuje pogląd Maksyma Wyznawcy: „Otóż to podwójne prawo, które ma już swoją podstawę u św. Pawła, jest wspólne całej patrystyce... (Orygenes... św. Augustyn). Lecz jeszcze raz tu występuje oryginalność św. Maksyma. Nie podporządkowuje on, jak jego mistrzowie, prawa naturalnego prawu pisanemu... Prawo w naturze i prawo objawione w historii są dwoma terminami o równej wartości... Trzecie prawo, sam Chrystus, przyjdzie, by je połączyć i wcielić, przezwyciężając i dopełniając równocześnie" [40]. Obrazem tego staje się Przemienienie na Górze Tabor, gdzie Mojżesz symbolizuje prawo pisane, a Eliasz — prawo natury. Obaj znikają, jakby „absorbowani" w Chrystusa, który zostaje sam przed oczyma Apostołów [41].

Również dla św. Maksyma kult sakramentalny Kościoła jest skutecznym symbolem liturgii transcendentnej, powszechnej, ko-

[39] Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947, s. 222—223.

[40] Tamże, s. 222, podkr. moje.

[41] Tamże, s. 224.

smicznej... „Jeżeli Kościół jest 'światem', to świat jest kosmicznym Kościołem..."[42]. Prawo materialnie pojęte łatwo prowadzi do fanatyzmu... Św. Maksym niczego się tak nie obawia, jak ciasnoty żydowskiej zawartej nieraz w ekskluzywizmie kościelnym... „...ponieważ jest rzeczą niemożliwą dla kogoś, kto się oddaje wyłącznie materialnej obserwancji prawa, urzeczywistnić równocześnie sens i ideę natury, gdyż znaki i symbole nie mogą być utożsamione z bytem samym w sobie"[43]. I Balthasar sądzi, że tylko brakom zmysłu historycznego u Greków należy przypisać, że św. Maksym nie doszedł do koncepcji rozwojowej Joachima da Fiore, zatrzymując się na równoczesnym istnieniu trzech praw i trzech kultów[44].

Jeżeli z tak śmiałych elementów składa się synteza eklezjologiczna św. Maksyma Wyznawcy, któremu nikt nie zarzuca „niekościelności", to czy słuszny jest ten zarzut w stosunku do Włodzimierza Sołowjowa z tego okresu, gdy zniechęcony do idei łączenia Kościołów w ich empirycznej postaci widzi „Kościół Świętego Ducha" w kontemplacji przyrody i najszerszej syntezie antropologicznej? W pismach Sołowjowa z tego okresu powtarzają się takie powiedzenia, jak „grecko-rosyjska synagoga"[45] „łacińska", czy „bizantyjska", czy „augsburska" ograniczoność, lecz i te powiedzenia nie wychodzą poza cytowane przez Balthasara ostrzeżenie Maksyma Wyznawcy przed ekskluzywizmem kościelnym.

Od jesieni 1894 do wiosny 1895 Sołowjow mieszka nad brzegiem jeziora Sajma w Finlandii i tam powstaje cykl wierszy lirycznych i szereg rozważań ujmujących rzeczywistość w ramach mistyki swedenborgiańskiej[46]. Marian Zdziechowski przytacza epizod, że kiedy Sołowjow zimą 1895 przejeżdżał ze swym przyjacielem Wieliczko przez las zalany światłem księżyca koło Imatry, na jego pytanie: „Czy widzisz Boga?" odpowiedział: „Widzę boginię, Duszę świata, tęskniącą za jedynym Bogiem."[47] Nie sądzę, by nawet mistykę tego typu można było nazwać całkowicie mistyką „niekościelną" (Fłorowski). Przeciwnie, idąc po linii Sołowjowa, jego następcy (Bierdiajew, Fłorenski, Bułgakow) doszli do rozszerzenia pojęcia Kościoła do wymiarów kosmicznych.[48] Ale to rozszerze-

42 Tamże, s. 246, 249—250.

43 *Quaest. at Thalass.* 65; P. G. XC, 741 D-749 A. Hans Urs Balthasar, dz. cyt. s. 228—229.

44 Dz. cyt, s. 239.

45 Sergej Solovjev, dz. cyt., s. 38.

46 Tamże, s. 39.

47 M. Zdziechowski dz. cyt., s. 347—348.

48 Bierdiajew pisał o Kościele jako o „uchrystusowionym kosmosie." *Filosofija svobodnego ducha*, č. I. Pariž, YMCA, s. 195. Dla niego jak i dla Fłoreńskiego kryterium rzeczywistego piękna zlewa się z kryterium kościelności, co

nie — jak widzieliśmy — było nie czym innym jak nawrotem do dawnej koncepcji patrystycznej. I w tym nawrocie poważną rolę odegrał Sołowjow.

Najważniejszym jednak dziełem Sołowjowa z tego okresu jest wielka rozprawa o etyce: *Usprawiedliwienie dobra (Opravdanije dobra)*. Powstała ona z chęci przerobienia dla nowego wydania poprzedniej pracy na ten temat — *Krytyki zasad abstrakcyjnych*, w stosunku do której teraz Sołowjow stanął na przeciwległej pozycji. Daje się w niej wyczuć również wpływ *Krytyki praktycznego rozumu* Kanta — dzieła, które Sołowjow równocześnie tłumaczył. Nowym dla Sołowjowa stają się teraz dążenie do znalezienia podstaw autonomicznej etyki. O ile przedtem motywacji etyki szukał w religii, w czym dzielił pogląd Dostojewskiego, o tyle teraz motywacje samej religii widzi w etyce. Za empiryczne źródła etyki uważa trzy właściwe wszystkim ludziom uczucia: wstyd, pobożność i litość. Tu Sołowjow znów zbliża się do Schellinga i do Spencera. W walce o autonomię etyki jednak idzie dalej niż Kant, dla którego przeżycie moralne było gwarancją istnienia Boga i duszy nieśmiertelnej. Dla Sołowjowa zaś to nie była gwarancja, lecz treść bezpośrednio dana. Dla niego już w samym przeżyciu etycznym Bóg b y ł obecny, co nie wymagało dalszego dowodzenia. Zresztą Sołowjow szedł jeszcze dalej i nawet istnienie Chrystusa usiłował wyprowadzić z samego postulatu ludzkiego rozumu, bez czego cała historia nie miałaby właściwego ukierunkowania.

W pewnym sensie postulat stworzenia autonomicznej etyki w sposób organiczny wynikał ze zniknięcia Kościoła jako jednostki konfesyjnej. W tej jednak nowej perspektywie zarówno Kościół (empiryczny) jak i państwo stawały się tylko narzędziami etycznego wychowania ludzkości, które mogą nie być bezwzględnie konieczne. Nie jest to najmocniejsza teza w dziele Sołowjowa. Przy tym nie chodzi tu zupełnie o obronę konfesyjnych granic Kościoła. Z tych rosyjska religijna myśl współczesna chętnie rezygnuje na rzecz kosmicznej jego wizji. Wątpliwy jest u Sołowjowa tego okresu sam moralizm, który on dzieli w sposób dość paradoksalny z ówczesną „szkolną" teologią (bp Antoni Chrapowicki, A. Bielajew, M. Tare-

---

Florenski nawet przeciwstawiał kryterium prawa (w katolicyzmie) i kryterium naukowości (w protestantyzmie). „Co to jest kościelność? Jest to nowe życie, życie w Duchu. Ale jakie jest kryterium prawdziwości tego życia? Jest nim Piękno." *Stolp i utvierždenije istiny*, s. 7. Mereżkowski zapowiadał nadejście Kościoła Ducha Świętego na petersburskich religijno-filozoficznych zebraniach. Por. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV. s. 481. Bulgaków określał Kościół jako cel stworzenia. *L'Orthodoxie*, Paris 1932, Alcan s. 8.

jew). W pierwszej części swego dzieła *Historia i przyszłość teokracji* filozof nasz podkreślał rolę sakramentów jako zadatku przemienienia świata w piękno. W związku z tym wyszczególniał trzy podstawowe ogniwa teokracji: element cesarski, kapłański i proroczy. Służenie proroków uzewnętrznia się w roli artystów, którzy także pracują nad przeobrażeniem świata w piękno. W ten sposób Sołowjow podkreśla związek sztuki z sakramentami. W *Usprawiedliwieniu dobra* sakramentalny aspekt został zagubiony. Rola proroków jednak pozostała jako czynnik kontrolujący zarówno państwo jak i Kościół. [49]

7. INTERKOMUNIA

Że jednak aspekt sakramentalny chrześcijańskiego życia dla Sołowjowa nie był całkiem obcy, nawet w tym okresie walki o niezależną etykę i niezależną filozofię (niedokończone trzy rozdziały *Filozofii teoretycznej* z 1897—1899), kiedy granice Kościoła zlewały się z kosmosem, a wszelki instytucjonalizm uznany był za czynnik pomocniczy, dowodzi bardzo znamienny epizod, który miał miejsce 18 lutego 1896 w Moskwie, kontrowersyjnie naświetlany. Sołowjow spowiadał się i przyjął komunię w prywatnej kaplicy urządzonej w mieszkaniu ks. Mikołaja Tołstoja w czasie mszy katolickiej.

Czy było to przejściem na katolicyzm? Duża część opinii katolickiej tak sądzi. Istnieją jednak poważne argumenty świadczące przeciw takiemu rozumieniu tego faktu.

1. Sołowjow przed przyjęciem sakramentów musiał złożyć wyznanie wiary, bez czego prawdopodobnie cały akt nie mógłby dojść do skutku. Nie było to jednak wyznanie wiary trydenckie, jak później mylnie podał do wiadomości sam ks. Tołstoj, lecz jego własne wyznanie wiary, wzięte prawdopodobnie z zakończenia *La*

---

[49] Florovskij, dz. cyt. s. 117, 143. Istnieje problem genezy roli proroków w doktrynie W. Sołowjowa, który uważał element proroczy za zagubiony w Kościele i chciał go wskrzesić. Sądzę, że stało się to pod wpływem odnalezionego w drugiej połowie XIX wieku dzieła pt. *Nauka Dwunastu Apostołów (Didaché ton dodeka Apostolon)*, którego I wyd. ukazało się w r. 1883. W dziele tym — najstarszym po Nowym Testamencie zabytku piśmiennictwa chrześcijańskiego — wysoko stawia się rolę proroków i im w pierwszym rzędzie przyznaje się prawo sprawowania Eucharystii. W roku 1886 Sołowjow pisze wstęp do przekładu na język rosyjski tego dzieła i w tymże roku wydaje swą *Historię i przyszłość teokracji*, w której wprowadza służenie proroków jako istotny element Kościoła. Również związek tego służenia z przemianą świata przez sakramenty naprowadza na związek z *Didaché*. W *Usprawiedliwieniu dobra* sakramentalny charakter służenia proroków nie występuje.

Russie et l'Eglise Universelle, jak świadczy d'Herbigny, przy czym Sołowjow nie wyrzekał się prawosławnego Kościoła [50].

2. Sołowjow po prostu ignorował fakt schizmy między Kościołem katolickim a prawosławnym, przynajmniej rosyjskim. (W *La Russie et l'Eglise Universelle* przyjmuje, że schizma zaistniała jedynie między rzymskim a greckim Kościołem). Przez fakt przyjęcia Komunii w Kościele katolickim Sołowjow mógł dać jedynie dowód, że fakt schizmy istotnie ignoruje, ale nie mógł uczynić przejścia z jednego Kościoła do drugiego, co byłoby właśnie aktem uznania istnienia schizmy.

3. Jeżeliby Sołowjow uczynił rzeczywisty akces do Kościoła rzymsko-katolickiego, to nie jest jasne, dlaczego tylko ten jeden raz chciał w nim przyjąć komunię świętą. Gdy po roku nie dostał rozgrzeszenia w czasie spowiedzi u księdza prawosławnego (Iwancowa Płatonowa), przez trzy lata nie spowiada się nigdzie, ani w prawosławnym, ani w katolickim kościele i nie przyjmuje komunii, aż dopiero na łożu śmierci przyjmuje sakrament z rąk księdza prawosławnego. Dlaczego Sołowjow przez te cztery lata nie komunikuje się nigdy w kościele katolickim, jeżeli w dniu 18 lutego 1896 zwyczajnie i po prostu przeszedł na katolicyzm? Na to pytanie nikt z badaczy uważających Sołowjowa za katolika nie dał odpowiedzi. Być może najprawdziwsza odpowiedź byłaby ta, że właśnie pogłoska o tym, że Sołowjow przeszedł na katolicyzm, powstrzymała go od kontynuowania tego, co uważał za znak nie przejścia, ale mistycznej jedności dwóch rozdzielonych Kościołów, których podziału Sołowjow nie chciał przyjąć do wiadomości.

4. Zresztą również w swych wypowiedziach Sołowjow zaprzeczał faktowi przypisywanej mu konwersji. „Uważają mnie za katolika — mawiał nasz filozof według relacji Łopatina — a tymczasem ja jestem znacznie bardziej protestantem niż katolikiem" [51]. Moczulski uważa cały jego stosunek do empirycznej strony Kościołów za wybitnie „protestancki" [52]. Sołowjow bowiem o s ą d z a ł rzeczywistość kościelną, nie zgadzając się bez zastrzeżeń ani z ówczesną pozycją Kościoła prawosławnego, ani Kościoła rzymsko-katolickiego. Niektórzy krytycy upatrują w tym słaby punkt jego pozycji, przypisując mu pychę intelektualną, stawiającą go jakoby powyżej obu Kościołów. Nie chciałbym się tu wdawać w dyskusję co do stopnia pokory obowiązującej każdego chrześcijanina, ani w arkana egzegezy bądź co bądź ośmielającego do czegoś tekstu św. Pawła:

[50] Michel d'Herbigny, *Un Newman russe: Vladimir Solovjev*, Paris 1911; Por. Močulskij, dz. cyt., s. 217—218.

[51] L. Lopatin, *Pamiati Vl. S. Solovjeva*, „Voprosy Filosofii i Psichologii" nr 195, 1910.

[52] Dz. cyt., s. 219.

„Czy nie wiecie, że Święci będą sądzić ten świat? A jeżeli przez was świat będzie sądzony, czy nie jesteście godni sądzić rzeczy najmniejszych? Nie wiecie, że i Aniołów sądzić będziemy?" (1 Kor 6, 2—3). Wielki uczeń Dostojewskiego i Sołowjowa Bierdiajew twierdził, że Bóg od człowieka żąda nie tylko pokory, ale i odwagi, i że „świat ten", czyli „ociężały" porządek upadłego kosmosu przezwycięża się nie tylko przez ascezę, ale i przez twórczość [53]. Właśnie takim twórczym przezwyciężeniem ciężaru sytuacji podzielonego w płaszczyźnie ludzkiej Kościoła miał być akt interkomunii Sołowjowa, będący wyrazem proroczego zniecierpliwienia, podobnie jak apel młodych Kościołów o przyspieszenie tego momentu w New Delhi (1961), lub „bunt młodzieży" chrześcijańskiej na tle pragnienia wspólnej Eucharystii w Taizé (1966).

5. Akt interkomunii Sołowjowa z 1896 r. nie mógł być aktem jego konwersji na katolicyzm, ponieważ w tym czasie Sołowjow nie zgadzał się z potoczną wersją doktryny katolickiej dotyczącej hierarchicznej struktury Kościoła, a może nawet i z decyzją I Soboru Watykańskiego. [54] W artykule (z lat 90-tych) pt. *Vopros o samočinnom umstvovanii* (*W sprawie nie powołanego rozumowania*) Sołowjow przeciwstawia się doktrynie przypisującej hierarchii na czele z papieżem wyłączne prawo nauczania w Kościele w myśl ogłoszonej w 1848 *Encykliki Patriarchów Wschodnich*, według której stróżem doktryny kościelnej jest cały lud. W 1896 roku w liście do Tavernié myśl o konieczności bezwzględnego podporządkowania się władzy kościelnej uważa za „herezję", która w konsekwencji ma przyprowadzić w niewolę Antychrysta.

Sołowjow miał swój okres, kiedy był bliski rzymskiego katolicyzmu, przy tym w wersji najbardziej integrystycznej (czas pisania *Historii i przyszłości teokracji* — która wyszła w 1886, *La Russie et l'Eglise Universelle* — 1888). Lecz oryginalność jego polega na tym, że właśnie wtedy nie myślał o indywidualnej konwersji, lecz o połączeniu obu Kościołów. Dopiero gdy na skutek załamania się swych idei (prawosławni nie przyjęli jego katolicyzmu, a katolicy nie przyjęli jego sofiologii) zwątpił w empiryczną stronę obu Kościołów, odważa się na akt interkomunii, stawiając w ten sposób rzeczywistość sakramentalną ponad względnością historyczną. Ten właśnie punkt w rozwoju Sołowjowa wydał się współczesnym najbardziej paradoksalnym, a jak dalece był nie zrozumiany, świadczy opinia, że Sołowjow po prostu przyjął katolicyzm. W rzeczy-

---

[53] *Smysl tvorčestva*, s. 157.

[54] Do tego mogła go skłaniać jego przyjaźń z biskupem Strossmayerem, który — jak wiadomo — był w czasie Vaticanum I wielkim przeciwnikiem ogłoszenia dogmatu o nieomylności papieskiej.

wistości był on raczej prekursorem ekumenicznego ruchu zrodził się jakieś dwadzieścia lat później.

Już w roku 1886 w cyklu artykułów zatytułowanych *Wie i chrześcijańska polityka* Sołowjow postuluje odróżnienie pojęcia papiestwa od „papizmu", przez papizm rozumiejąc zbiór wszystkich ujemnych elementów narosłych historycznie wokół papiestwa. Ale wtedy samo papiestwo Sołowjow pojmował jeszcze w kategoriach władzy. Teraz również pogląd na papiestwo Sołowjowa radykalnie się zmienia. Sołowjow rezygnuje także z pojęcia władzy w Kościele, wyrzekając się w ten sposób całkowicie dawnej idei teokracji. W tej perspektywie papiestwo teraz przestaje być naczelną zasadą władzy w Kościele, a staje się jedynie ośrodkiem jedności chrześcijan i to nie specjalnie rzymsko-katolickich, lecz chrześcijan rozproszonych gdziekolwiek, zwłaszcza niewielkiej elity duchowej pozostałej po okresie Antychrysta. Można się pytać, dlaczego właśnie papiestwo ma się stać międzywyznaniowym ośrodkiem jedności w eschatologicznym okresie ludzkości. Być może oddziałał tu silnie rozwinięty zmysł historyczny Sołowjowa. Ale nie można nie przyznać oryginalności temu rozwiązaniu, według którego ośrodek jedności przestaje być ośrodkiem władzy i staje się centrum, z którym każdy może się połączyć w atmosferze wolności tylko na tyle, na ile mu jego sumienie dyktuje. Żyjąc w okresie integryzmów kościelnych Sołowjow przewidział okres Kościoła w stanie diaspory jako wolne zrzeszenie nie grup ludzkich nawet, ale jednostek, antycypując niejako stanowisko Rahnera.

8. TRZY DIALOGI

Sołowjow nie tylko wyrzekł się całkowicie swej dawnej idei teokracji, lecz utożsamił ją po prostu z duchem Antychrysta. Był to bolesny cios i szok dla świadomości Sołowjowa. Stało się to pod wpływem pewnego widzenia. Istnieje przekaz, że w czasie ostatniej swej podróży do Egiptu w r. 1898, gdzie Sołowjow za pierwszym razem przeżył widzenie Wiecznej Kobiecości, tym razem przeżył doświadczenie „ciemnych mocy", podobnie jak św. Antoni na pustyni. Jeżeli prawdą jest to, co mówi Evdokimov, że pierwsze doświadczenia pustelników były jakby olbrzymią psychoanalizą ludzkości, eksterioryzującą w demonicznych kształtach zawarte w niej kompleksy,[55] to również doświadczenie Sołowjowa musiało być gwałtowną eksterioryzacją poprzednio drzemiącej w nim siły. Ale po to, żeby się od niej uwolnić, trzeba było ją wypowiedzieć. I właśnie

[55] Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouver, Paris 1967.

taką psychoanalizą stały się *Trzy dialogi* z dodaną do nich *Krótką opowieścią o Antychryście* — ostatnie wielkie dzieło Sołowjowa. W dziele tym jest przedstawiona ostateczna rozgrywka ze złem dokonywująca się w świetle Zmartwychwstania. W powieści o Antychryście (włożonej jak *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* jako opowiadanie w opowiadaniu) całe światowe zło jest pokazane jako skoncentrowane w teokratycznym rządzie wielkiego cesarza, w osobie którego po raz pierwszy w historii urzeczywistnia się ideał światowej monarchii. Ten władca nie jest zbrodniarzem, bo tylko prymitywne objawy zła znajdują wyraz w pospolitych zbrodniach. Przeciwnie, jest uosobieniem humanizmu, ale humanizmu stawiającego ideał człowieka ponad Boga. W tym mamy nawrót do nieśmiertelnej problematyki „człowieka-boga" (Kiryłłow) z *Braci Karamazow* będącej atakiem na interpretacje religii Feuerbacha i na koncepcje dziejów Hegla, których szczytowym punktem miała być j e g o własna filozofia. Ale jest to również spowiedź z błędu popełnionego w poprzedniej ideologii samego Sołowjowa. Antychryst siebie uznał za doskonałe ogniwo ewolucji, ponieważ został opętany przez ducha pychy. Moment ten w pełni koresponduje z ujawnieniem ciemnej mocy w życiu samego Sołowjowa, co go musiało doprowadzić do stwierdzenia, że i jego dawna wiara w postęp musiała być wyrazem podobnej iluzji. Antychryst staje się wcieleniem teokratycznej idei, której się przeciwstawia rozbita reszta wiernych chrześcijan. Na progu paruzji dokonuje się nie zjednoczenie Kościołów, które jako organizacje znalazły się całkowicie we władzy Antychrysta, lecz owej diaspory chrześcijańskiej pod przewodnictwem Apostołów, którzy wracają na ziemię w postaci ostatniego papieża Piotra (czyli samego świętego Piotra), starca Jana (czyli samego Jana Ewangelisty) i prof. Pauli (czyli świętego Pawła), z których pierwszy staje na czele reszty rzymskich katolików, drugi — prawosławnych, a trzeci — protestantów. Dwaj pierwsi są zabici przez Antychrysta, ale zmartwychwstają. Akcentem Zmartwychwstania, jako jedynej siły mogącej się skutecznie przeciwstawić mocom ciemności, kończy się *Opowieść*.

Ale również drugi spośród *Trzech dialogów* cały poświęcony jest temu zagadnieniu. Z postępem ewolucji nie dobro lecz zło się wzmaga. W związku z tym już chrześcijanie nie będą mogli liczyć na własne siły, lecz jedynie na zbawczą moc Zmartwychwstania Chrystusa. Jedna z osób dialogu przytacza opowiadanie o starcu z Atosu Barsanofiuszu, który zalecał, by się nie martwić zbytnio grzechami, bo jedynym grzechem prawdziwym jest utrata nadziei. „Grzesz dziennie 539 razy i przede wszystkim nie żałuj," ale „w wierze bądź mocny." To (przedziwne na pozór) zalecenie starca z Atosu przypomina klasyczne powiedzenie Lutra w liście do

Melanchtona: „Grzesz mocno, lecz ufaj i ciesz się jeszcze mocniej.” Moczulski widzi w tym krańcowy przejaw duchowej wolności Sołowjowa i zbliżenie się w końcowej fazie jego poglądów do protestantyzmu.[56] Jest to zapewne słuszne. Ale w tym luterańska ufność zbawienia zbliża się do prawosławnego przeżycia Wielkanocy.[57] Właśnie o to przeżycie Wielkanocy, o prawdę Zmartwychwstania walczy Sołowjow z Lwem Tołstojem, którego rysy częściowo przenosi na stworzony przez siebie obraz Antychrysta jako uosobienia fałszywego humanizmu.

Swojego poprzedniego stanowiska także nie oszczędza. Nas specjalnie może interesować fakt, że poza *Trzema dialogami* jednym z ostatnich jego utworów, obok studium pod tytułem *Życiowy dramat Platona*, jest jego *Mowa o Mickiewiczu* (1898), gdzie na przykładzie dramatu polskiego poety, który musiał wyrzec się szczęścia osobistego, mesjanistycznego nacjonalizmu i wiary w zewnętrzny autorytet Kościoła, Sołowjow przyznaje się do porażki swej własnej, poprzedniej ideologii.

9. ZAKOŃCZENIE

Jakie końcowe wnioski nasuwają się z przedstawionego rozwoju doktryny Sołowjowa?

Przede wszystkim to, że naczelnym elementem jego światopoglądu była idea „wszechjedności”, występująca nie tylko jako postulat jego rozumu, lecz jako wynik mistycznego doświadczenia konkretyzującego się w widzeniach Wiecznej Kobiecości. Obraz jej nasz filozof utożsamił z Sofią ksiąg sapiencjalnych, gnostyków, Boehmego i niemieckich idealistów, lecz przede wszystkim z doświadczeniem ludu rosyjskiego, wznoszącego katedry i malującego ikony Św. Sofii, w czym jego *sensus catholicus* wyprzedził rozwój myśli teologicznej.

Z tej podstawowej idei wszechjedności dla Sołowjowa wynikała z nieubłaganą konsekwencją zasada solidarności powszechnej, której urzeczywistnienie pierwotnie widział w zasadzie powszechnej teokracji. Zasada ta zarysowana w dziejach Izraela, następnie miała być realizowana w uchrystianizowanym cesarstwie rzymskim, którego spadkobiercą stała się Rosja (idea „trzeciego Rzymu”), lecz na przeszkodzie stanął nieszczęsny rozłam Kościołów. Dlatego zadaniem niezbędnym na drodze urzeczywistnienia teokracji

---

[56] Dz. cyt., s. 254.

[57] Kościół prawosławny, jak wiadomo, zakazuje nawet klękania na Wielkanoc, by myślą o upadkach, czego wyrazem są pokłony, nie zakłócać bezbrzeżnej radości Zmartwychwstania.

ma być ponowne zjednoczenie Kościołów, przy tym Sołowjow ma przede wszystkim na uwadze Kościół prawosławny i katolicki, uważając protestantyzm za dalszy skutek tego podziału. Możliwość urzeczywistnienia tej idei Sołowjow widzi dzięki pewnemu niedocenianiu elementu zła, które pierwotnie pojmuje jako *des-ordre*, nie-porządek, niepożądane przestawienie elementów, które ewolucja sama usuwa.

Jednakże odrzucenie przez oba Kościoły projektu jego „polityki" powoduje upadek wiary Sołowjowa w instytucjonalną stronę Kościołów, a osobiste doświadczenie działania „mocy ciemności" wywołuje załamanie się idei ewolucyjnej i w związku z tym upadek teokratycznego ideału. Dlatego Sofia nie może się już urzeczywistnić w końcowym etapie dziejów ludzkości jako *Grand-Être* (na podobieństwo idei Comte'a), lecz nie przestaje być przewodnią gwiazdą indywidualnych bytów jako element łaski i czynnik wyzwolenia, działający najpełniej w erotycznej, lecz ascetycznie odzmysłowionej miłości. Jest to wszechjedność na płaszczyźnie wydzielonej: t y i j a tworzące mikrokosmos, którego wpływ jednak rozszerza się do granic makrokosmosu.

Również w płaszczyźnie eklezjologicznej wszechjedność wobec potęg przeciwdziałających nie może się urzeczywistnić w zjednoczeniu Kościołów jako całości, lecz będzie tylko zjednocześnieniem wiernej Chrystusowi „reszty" prawdziwych chrześcijan pozostałych w każdym Kościele, gdy moce zła osiągną swój szczytowy przejaw. Te moce zła nie będą złe z pozoru i tylko wprawne oko potrafi je rozpoznać, bo właśnie proces ewolucji im sprzyja. W ten sposób Sołowjow odciął się od dawnej swej ideologii — fakt, którego nie należy ignorować.

Przechodząc teraz do oceny całej doktryny Sołowjowa nie mogę się zgodzić ze stanowiskiem Florowskiego, według którego cała ona jest złożona z elementów pozakościelnych. Florowskiemu chodzi przede wszystkim o sofiologię Sołowjowa. Niech jednak wolno będzie mi się tu odwołać do cytowanego już przeze mnie Hansa von Balthasara, wybitnego autorytetu w dziedzinie patrologii, który w sprawie sofiologii następcy Sołowjowa o. Sergiusza Bułgakowa pisze co następuje: „Ta sofia może co prawda mieć swoje bezpośrednie źródło w Sołowjowie, Franciszku von Baaderze, Schellingu, Boehmem, ale jej głębsze źródła, z których czerpali także niemieccy gnostycy, pochodzą z Bizancjum i ostatecznie z Aleksandrii." [58] A więc w centralnym punkcie swojej doktryny Sołowjow nie wypada w żaden sposób z perspektywy prawosławnej tradycji. Zresztą, jeżeli przyjąć wymiar „kosmicznej" eklezjologii ma-

---

[58] *Liturgie cosmique*, s. 136.

jącej także — jak widzieliśmy — swe źródła w patrystyce, to wpływy „pozakościelne" w pewnym sensie się ukościelniają, jeżeli wzięte są w odpowiednim kontekście. Sołowjow zresztą idee Mądrości Bożej — jakkolwiek potwierdzenia jej szukał wszędzie — uważał za specjalny dar ludu rosyjskiego włożony przezeń w ogólną skarbnicę chrześcijaństwa. W ten sposób zapoczątkował on teologię sofiologiczną, którą po nim rozwijali o. Paweł Florenski i o. Sergiusz Bułgakow — ten ostatni długoletni rektor w okresie międzywojennym prawosławnego Instytutu Teologicznego w Paryżu. Zasługę jednak Sołowjowa stanowi położenie podwalin pod tę teologię, którą się dzisiaj świat zachodni zaczyna bardziej interesować niż wschodni. (Por. doktrynę o. Teilharda de Chardin).

Drugą wielką zasługą Sołowjowa jest usiłowanie zniesienia przegrody między rosyjską myślą religijną a myślą religijną Zachodu. O to prowadzi zaciętą walkę ze słowianofilami w początkach lat dziewięćdziesiątych. Lecz również opinia katolicka usiłująca za wszelką cenę udowodnić, że Sołowjow był katolikiem, pomniejsza jego znaczenie. Jeżeli bowiem Sołowjow po prostu i zwyczajnie przeszedł na katolicyzm, to stałby się jednym więcej konwertytą, ale jego doktryna straciłaby charakter oryginalnej syntezy, więcej nawet: stałaby się po prostu niepotrzebną wobec przyjęcia z góry całej pozycji jednego z dwóch rozdzielonych Kościołów. Pozór konwersji Sołowjowa łatwo daje się uzyskać przez to, że badacze katoliccy lubią przedstawiać obraz doktryny Sołowjowa nie historycznie lecz syntetycznie, eksponując głównie dzieła ze środkowego jego okresu (*Historia i przyszłość teokracji, La Russie et l'Eglise Universelle*), gdy Sołowjow rzeczywiście zbliżał się do integrystycznie pojętego katolicyzmu, i dołączając do tego fakt jednorazowego przyjęcia komunii w Kościele katolickim. Tymczasem wiemy, że faktów tych ze sobą łączyć nie można, gdyż były od siebie oddzielone pewnym odstępem czasu i zmianą poglądów Sołowjowa. Dlatego miały zupełnie różne znaczenie. To, czego przede wszystkim trzeba unikać, jeżeli chodzi o właściwe zrozumienie Sołowjowa, to traktowania jego doktryny jako czegoś statycznego bez uwzględnienia ewolucji jego poglądów. Pod tym względem monografia Moczulskiego, uwzględniająca cały skomplikowany rozwój doktryny Sołowjowa, ma kapitalne znaczenie.

W tej perspektywie Sołowjow przestawia się nam jako nie tylko prawosławny myśliciel, dla którego problematyka katolicyzmu była czymś bliskim, lecz który także włączył do swojej syntezy pewne elementy protestanckiego światopoglądu, które dziś coraz bardziej stają się wspólną własnością chrześcijaństwa. Dlatego najsłuszniej byłoby powiedzieć, że Sołowjow był pierwszym rosyjskim prekursorem światowego ruchu ekumenicznego, który pierwsze kroki

JERZY NOWOSIELSKI

MIĘDZY KAABĄ I PARTHENONEM

Ikona Marii *Theotokos* jest na pewnym szczeblu świadomości prawosławnego chrześcijaństwa równie ważna jak ikona Chrystusa. Ważna, nie ze względu na zawartość ściśle ikonograficzną, ale ze względu na jej oddziaływanie malarskie. Ukazuje bowiem podstawowe tajemnice „Ekonomii Zbawienia" i Królestwa Bożego.

Tak jak ikona Ukrzyżowanego w sposób artystyczny, tj. właściwy „malarskiemu działaniu" pokazuje tajemnicę jedności śmierci i życia, cierpienia i chwały, tak ikona Madonny pokazuje Zejście Ducha Świętego na kobietę, na ten element ludzkiej świadomości i ludzkiej duchowości — a zarazem i ludzkiej cielesności, który w opowieści o pierworodnym Upadku pierwszy ulega pokusie. Tak więc w swej malarskiej „warstwie" ikona Dziewicy Marii jest właściwie ikoną Ducha Świętego. Dlatego z chrześcijańskiego punktu widzenia nie jest żadnym skrzywieniem teologicznym stawianie tej ikony obok ikony Chrystusa. Bo jako obraz Ducha Świętego przebywającego w Dziewicy Marii jest ona ikoną ściśle teologiczną. Nie będąc żadnym wtórnym i ubocznym elementem kultu, stanowi część istotną wtajemniczenia ewangelicznego, bez której nie ma pełnej Ewangelii Królestwa.

Zawsze wydawało mi się, że te nurty chrześcijaństwa, pochodne od augustiańskiego pesymizmu, a wyrażające się w różnych zachodnich, głównie protestanckich, tendencjach teologicznych i kultowych, które, jakkolwiek w sposób niezastąpiony i nieprzewyższony opowiadają tajemnicę Zbawienia w jej odkupicielskim aspekcie (i tu geniusz religijny Lutra wydaje się być szczytowym osiągnięciem wtajemniczenia), że te nurty nie przezwyciężają zasadniczej, manichejskiej sprzeczności ciała i ducha i nie realizują pełni zwiastowania Ewangelii Jezusa Chrystusa.

Żeby to właściwie było zrozumiane, należy uczynić jedno zasadnicze zastrzeżenie. Działanie mistagogiczne obu tych ikon dokonuje się jedynie w ich warstwie malarskiej. Malarskiej w naj-

szerszym tego słowa znaczeniu, tzn. i w znaczeniu przedstawiania określonego tematu i przedmiotu, ale jedynie w zespoleniu z innymi aspektami oddziaływania „sztuki malarskiej". W chwili gdy wypadniemy z pełni malarskiego rozumienia i odbioru tych świętych obrazów, schodzimy momentalnie na poziom anegdoty, na poziom *Biblia pauperum*. Oczywiście, że w rezultacie takiego upadku nie będzie już żadnego przekazu mistagogicznego, żadnego istotnego wtajemniczenia w Ewangelię Królestwa, a będzie to już po prostu pomocniczy i nieważny w swej istocie dodatek do ewangelizacji. Jeżeli stanie się on przedmiotem kultu — będzie tylko fetyszem i skieruje świadomość religijną i energię duchową w innym kierunku.

Jak wyjaśnić działanie mistagogiczne ikony Dziewicy Marii? Naprzód trzeba uporać się z pewną trudnością. Kiedy mówimy o jakimś zjawisku artystycznym, chętnie opieramy się o jakieś jedno, konkretne dzieło sztuki, o jedną unikalną realizację malarską lub rzeźbiarską. A w naszym wypadku szalenie trudno byłoby wskazać na taką jedną realizację, nawet z uwzględnieniem jej szerokiego zaplecza artystycznego, wybrać ją jako wyjściowy punkt rozważań. Bo jest rzeczą ciekawą, że tak jak nie ma dwu ikon zupełnie takich samych (klasyczna ikona nie zna pojęcia kopii), tak dopiero zespół ikon o tym samym temacie — bądź ustawionych obok siebie, a najczęściej zapamiętanych, będących już w naszym doświadczeniu „wartością stałą", może być i staje się pełnym „zjawiskiem artystycznym", stanowi podstawę dla pełnego przeżycia.

Tak więc w wypadku ikony Madonny każdy kontakt z nią wyciąga w naszej pamięci, w naszym doświadczeniu wiele innych ikon, podobnych, a przecież niepowtarzalnych. Jak w innych przypadkach sztuki kultowej, uświadamiamy sobie, że mamy tu do czynienia z „twórczością kolektywną". Wiele wysiłków ludzkich, wielu artystów mobilizuje wszystkie zasoby precyzji wyrazu plastycznego, dostępne na poziomie ich własnej twórczości, ażeby uzyskać możliwie pełną realizację określonej wizji. To wielokrotne powtarzanie podobnych sformułowań stanowi swoistą asekurację przed ześliźnięciem się „kultu ikony" do poziomu fetyszyzmu. Bo nie to albo inne określone malowidło, ale wszystkie one razem, a prawdę mówiąc dopiero to inne, to jeszcze niezrealizowane, którego przeczucie rodzi się w kontakcie z tamtymi wieloma, stanowi „prawdziwy obraz" tajemnej rzeczywistości — istotę przekazu mistagogicznego.

Spróbujmy jeszcze bardziej analizować. Jakie są elementy działania plastycznego, które wchodzą tu w grę? Jak wiadomo, jest to z jednej strony bardzo rozwinięty realizm, system malarskiej

iluzji, analizy koloru, światła i przestrzeni, odziedziczony po „realistycznych" tradycjach kultury śródziemnomorskiej. Jest to malarstwo wielkiej fascynacji światem zewnętrznym, pełne mistyfikacji jakiejś zewnętrznej, obiektywnej, niezależnej od nas rzeczywistości.

Z drugiej jednak strony ikona nasza przesycona jest duchem sztuki abstrakcyjnej. Malarstwo abstrakcyjne stwarza możliwości realizacji wolności twórczej artysty w sposób możliwie pełny, nie ograniczony żadnymi regułami gry, prawami dyktowanymi przez sam proces odtwarzania, reprezentowania jakiejś innej rzeczywistości, znanej nam z doświadczenia „poza obrazem". Tylko sam pomysł, inwencja osobista lub zbiorowa, tylko intuicja jest tu naczelnym prawem, kształtującym dzieło o wiele swobodniej niż w malarstwie przedstawiającym. Teoretyk analizujący malowidło abstrakcyjne, oczywiście łatwo wykaże, jakie to konkretne prawa optyki, kompozycji płaszczyzny i konstrukcji formy malarskiej rządzą w danym wypadku. Cóż, kiedy rozwój malarstwa abstrakcyjnego wykazuje wciąż na nowo (a jest to malarstwo bardzo dawne, tak dawne jak figuratywne), że takie analizy formalne są analizami *ex post* i mają wartość raczej jako wtórny i pomocniczy komentarz, przydatny w rozwijaniu świadomości i wrażliwości plastycznej, niż jako kodeks praw rządzących powstawaniem samego dzieła.

A więc, te dwa światy — pewnej determinacji właściwej malarstwu realistycznemu, odtwarzającemu i drugi, świat wolnej kreacji abstrakcyjnej istnieją w naszej ikonie. To jednak nie wszystko. Dwa te „żywioły" zawarte są bowiem w każdym dobrym obrazie. Nie ma dobrego obrazu „realistycznego", bez wewnętrznie organizującej go „zasady abstrakcyjnej". Ważne i wyróżniające jest to, że w ikonie dwa te przeciwstawne elementy współistnieją w stopniu największego napięcia i niejako na równych prawach. Nie tak, jak np. w malarstwie egipskim, gdzie przeważa element wolnej kreacji, ani też tak, jak w renesansowym, gdzie na „pierwszym planie", mamy malarską mistyfikację bryły i przestrzeni. W ikonie te dwa żywioły spotykają się na jednej płaszczyźnie, w jednakowych proporcjach i w jednakowym, maksymalnym, że się tak wyrażę, stężeniu. Tu, obok niesłychanie silnej iluzji przedmiotu, nie można mówić, że abstrakcja istnieje jakoś wewnętrznie, jakoś podskórnie, że stanowi „drugie dno" malowidła. Jej obecność jest tak samo oczywista i jawna jak obecność mistyfikacji przedmiotu.

Cechy abstrakcyjnej kreacji malarskiej, o których poprzednio mówiłem, stworzyły możliwość pojawienia się jakości zupełnie wyjątkowych, jeżeli chodzi o ich kwalifikację pod kątem widzenia

aspiracji duchowych. Pomijam znane zjawisko wpływu różnych tendencji i „szkół" rozwoju duchowego na twórców malarstwa abstrakcyjnego ostatniego półwiecza. Cały nurt wolnej kreacji abstrakcyjnej (wspomnijmy choćby sztukę Islamu) związany jest z pewnym wysublimowanym spirytualizmem, głoszącym bezwarunkową transcendencję pierwiastków i bytów „duchowych" w stosunku do spraw ciała i materii, więcej — ich absolutną od materii separację.

Rezultaty artystyczne takiego nastawienia są aż nadto jawne, Wyniki zdumiewające. W tym klimacie udało się stworzyć wielką sztukę, która może być oceniana i interpretowana jako rezultat pozostawienia możliwie jak największej wolności inwencji i pomysłowości artysty w procesie tworzenia. Można to oceniać i odczuwać jeszcze inaczej.

Ktokolwiek posiada jakąś wrażliwość na wartości porządku „ponadmaterialnego", wyczuwa, iż sztuka abstrakcyjna stwarza możliwości kontaktu z „wielkościami duchowymi" i rzeczywistością duchową nie na naszą miarę, do której dostęp bez istnienia właśnie sztuki abstrakcyjnej byłby prawdopodobnie zupełnie niemożliwy.

Pełnowartościowa kreacja abstrakcyjna, każda dla siebie, staje się jakąś zupełnie oczywistą indywidualnością — a przez naszą intuicję odbierana jest jako indywidualność w porządku duchowym, indywidualnością istniejącą bardzo silnie, ponad wszelką wątpliwość. Wpływ, jaki na nas wywiera taka kreacja, tylko częściowo daje się wytłumaczyć właściwościami formy, obiektywnymi prawami konstrukcji plastycznej, tylko częściowo poddaje się analizie racjonalistycznej i psychologicznej (v. „archetypy". Junga). Jakąś niewypowiedzianą radość i słodycz, spokój i pewność rodzi obcowanie z taką sztuką. Są momenty, kiedy wyczuwamy, że cała formalno-racjonalna warstwa tych obrazów pozostaje tylko środkiem nośnym dla przekazania impulsów duchowych i kontaktów z rzeczywistością szczęśliwszą i bardziej istniejącą od naszej chwiejnej i wiecznie zagrożonej rozkładem rzeczywistości ludzkiej.

Ewolucja nowoczesnej sztuki abstrakcyjnej odbywa się w czasach wyjątkowo nie sprzyjających takiemu wartościowaniu i takim analizom. Niezależnie od subiektywnego nastawienia artystów, nieprzyzwoite jest w języku krytyki rozważanie „duchowych" korzeni dzieła. Myślę jednak, że rozwój abstrakcji w malarstwie (niekoniecznie u nas, w Europie i w świecie zachodnim, ale na bazie kultury i duchowości rozwijających się społeczeństw Islamu np.) po prostu zmusi krytyków do mówienia o malarstwie abstrakcyjnym językiem bliższym świadomości jego twórców.

Sztuka ludów Islamu... Znów powraca do naszych rozważań

I nie przypadkowo, jak sądzę. Przypomnijmy sobie pewne okoliczności i fakty. Rozwój ikony w prawdziwym tego słowa znaczeniu, tzn. ikony posiadającej formę malarską uwarunkowaną teologicznie, dochodzi do szczytu w okresie wzmożonego naporu na świat chrześcijański duchowości i kultury arabskiej. Przecież cały kryzys ikonoklastyczny, pierwociny teologii malarstwa sakralnego, a w końcu ostateczne wejście tego malarstwa do samego serca kultu prawosławnego, to wszystko dzieje się w czasach skrajnego zagrożenia Bizancjum przez Saracenów, a potem przez Turków. Całe połaci wschodniego chrześcijaństwa żyją już pod władzą Arabów, w klimacie panującej religii i kultury Islamu, ale również i w klimacie jakiejś koegzystencji, jakiejś wymiany dóbr duchowych z tym światem. Z tych terenów właśnie pochodzą pisma polemiczne św. Jana Damasceńskiego, który Islam dobrze znał. Wielki promotor średniowiecznej mariologii czy nie z tradycji mahometańskich właśnie czerpał pewne sugestie mariologiczne?

A sam stosunek Proroka do kultu Marii? Jedno z podań dotyczących zdobycia Kaaby głosi, że po wejściu do świątyni pokrytej malowidłami o synkretycznej tematyce religijnej, Mahomet zakrył dłońmi postać Madonny i kazał zniszczyć wszystkie inne malowidła oprócz tego właśnie. Podanie — podaniem, ale jest coś znaczącego w tej niebywałej sublimacji formy malarskiej realizmu helleńskiego i w samym fakcie ostatecznego wyklarowania się tej formy plastycznej obrazu Dziewicy Marii właśnie na skrzyżowaniu się dwu, jakże przeciwstawnych i antagonistycznych koncepcji religijnych i stylów duchowości.

Obraz Madonny stał się faktem artystycznym i misterium kultowym tam, gdzie upojone dramatem rzeczywistości biologicznej, pełne spięć, targane sprzecznościami, doświadczenie religijne i sztuka religijna chrześcijańskiego hellenizmu spotkały się z nieziemskim spokojem, z niewypowiedzianą duchowością i słydyczą wielkiej, abstrakcyjnej sztuki, malarstwem i architekturą Islamu. Z samym duchem Islamu.

W tej wysokiej temperaturze zasadniczej kontrowersji wizji i aspiracji plastycznych mogła powstać trwale ukształtowana malarska forma postaci Dziewicy i Matki rodzącego się Słowa, która przezwyciężyła w wyobraźni ludzkiej antynomię „miłości ziemskiej i niebieskiej". Przezwyciężony został „kompleks grzechu", związany ze sprawami ciała. Oczywiście, że dokonało się to głównie na poziomie przeżycia malarskiego. Tu stało się realnym faktem. Na poziomie przeżyć i doświadczeń pozamalarskich jest to przezwyciężenie artystyczno-kultowe pewnym światłem orientacyjnym, jest jakąś obietnicą, jest też swoistym „dowodem

mistagogicznym", istotnym dopełnieniem świadomości dogmatycznej chrześcijan.

W tej świadomości „dogmatycznej" poświadczonej tekstami liturgicznymi w rodzaju takich: „Czcigodniejsza od Cherubinów, bez porównania chwalebniejsza od Serafinów", ważne jest to, że siła ludzkiej intuicji „religijnej" (a może tylko „artystycznej"), potrafiła odtworzyć tajemny proces wstępowania kruchej i wiotkiej postaci kobiety do poziomu spokojnej, kryształowo czystej i pełnej wielkiej duchowej mocy, wizji kreacji abstrakcyjnej. W porządku percepcji artystycznej została udowodniona możliwość przejścia postaci Dziewicy do świata wysokich duchowych Inteligencji. Artystycznie mamy tu do czynienia ze zjawiskiem przekraczającym poziom zwyczajnej malarskiej „mistyfikacji". Mistyfikacja malarska pozostaje na gruncie jednolitej konwencji malarskiej, jest faktem unikalnym i zasadniczo prostym w swej strukturze plastycznej. W wypadku obrazu Dziewicy Marii mamy do czynienia z działaniem malarskim o trudnej od ustalenia przynależności do jednej, określonej konwencji malarskiej. Bo wiele „konwencji" pracowało, by mógł powstać taki obraz. Można powiedzieć, że jedność działania malarskiego, w tym wypadku, została odtworzona na gruncie większej komplikacji prostych elementów plastycznych, tworząc tym samym wyższy szczebel syntezy. Stąd można uważać, że powstała tu malarska równowartość teologicznej definicji i teologicznych antynomii dotyczących wyjątkowego statusu, wyjątkowej sytuacji Marii *Theotokos*.

Ale nawet jeżeli zważymy, w jaki sposób wyobrażenie Marii odnosi się do wizji konkretnej twarzy kobiecej, zobaczymy, jak jest wyjątkowe. Twarz Madonny z ikony nie należy do żadnej rasy. Oczywiście, trafiają się poszczególne ikony, napiętnowane swym np. greckim pochodzeniem. Ale to są wyjątki. Tak jak twarz Chrystusa, tak i obraz Marii z ikon cerkiewnych, przynależą do całej ludzkości. I jeżeli przy „realistycznym" traktowaniu kultowych malowideł mają sens jakieś, częste dziś w egzotycznych środowiskach, próby adaptacji postaci Madonny (po indyjsku, po chińsku czy choćby po murzyńsku), to w wypadku sztuki sakralnej opartej na doświadczeniach prawosławnej ikony takie próby już żadnego sensu nie posiadają.

Jerzy Nowosielski

JÓZEF TISCHNER

Z PROBLEMATYKI NAUCZANIA

Gdyby w ludzkim życiu nie pojawiały się raz po raz sytuacje konfliktowe, w których nie wiadomo, jak należy postąpić, nie istniałaby prawdopodobnie etyka, a w każdym razie koncepcje etyki nie byłyby tak różnorodne. Z sytuacji konfliktowych o charakterze ogólnoludzkim wyrasta etyka ogólnoludzka, natomiast z konfliktowych sytuacji charakterystycznych dla poszczególnych „zawodów" czy „powołań" rodzi się konkretna etyka zawodowa. W niniejszym artykule interesować nas będzie typowy zespół konfliktów związanych z zawodem czy powołaniem nauczyciela. Oczywiście, jest tych konfliktów tyle, że nie sposób poddać każdy przypadek wyczerpującej analizie. Z konieczności ograniczymy się do jednej grupy, mianowicie do konfliktów związanych bezpośrednio z obowiązkiem głoszenia prawdy, sc. prawdy naukowej [1]. One zresztą wydają się najbardziej typowe dla tego zawodu.

Na wstępie kilka elementarnych wyjaśnień. Przede wszystkim, co rozumiemy przez słowo „nauczyciel" i co rozumiemy przez słowo „prawda".

Nauczyciel to przede wszystkim człowiek. To pozornie banalne twierdzenie kryje jednak prawdę, o której nie wolno zapominać: nauczyciel będąc człowiekiem jest podporządkowany wszystkim wartościom ogólnoludzkim, którym każdy człowiek jest podporządkowany. Ponieważ jest on człowiekiem najpierw i przed wszystkim innym, a nauczycielem dopiero wtórnie, etyka i moralność ogólnoludzka stanowi właściwy fundament dla etyki nauczyciela. Tak zresztą jest także w przypadku każdego innego zawodu. Szczególnym rysem wyróżniającym sytuację nauczyciela jako nauczyciela jest to, że spełnia on dwie podstawowe funkcje w społeczeństwie: nauczanie i wychowanie. Pierwsza funkcja jest następstwem ścisłego powiązania między nim a nauką, druga jest następstwem powiązania między nim a drugim człowiekiem będącym w stanie wewnętrznego dojrzewania, wzrostu. Nauczanie polega ostatecznie na przekazywaniu uczniom pewnych wiadomości oraz umiejętności korzystania z nich w życiu codziennym. Wycho-

1 O konfliktach w dziedzinie wychowania pisałem: *Z problematyki wychowania*, „Znak" nr 149.

wanie polega na przekazywaniu uczniom pewnych wartości, w szczególności wartości etycznych, oraz umiejętności podejmowania decyzji zgodnie z nimi. Nauczanie jest zatem jednością pewnej teorii i pewnej praktyki. Będzie to mieć, jak zobaczymy, doniosłe konsekwencje.

Zarówno nauczanie jak wychowanie prowadzone przez nauczyciela obraca się wokół prawdy: nauczanie przekazuje prawdy „o świecie", a wychowanie przekazuje między innymi prawdy o wartościach. Stąd wyłania się kluczowe dla naszej problematyki pytanie: co to jest prawda?

K. Ajdukiewicz pisze: „Myśl *m* jest prawdziwa — to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak" [2]. Istotnie, w nauczaniu chodzi ostatecznie o prawdę rozumianą w przytoczonym sensie: nauczanie jest prawdziwe, gdy w nim stwierdza się, że jest tak a tak i rzeczywiście jest tak, jak się w nim stwierdza. W niniejszym artykule pozwolimy sobie jednak na pewne nadużycie pojęcia prawdy. Przez „prawdę" będziemy rozumieli nie tylko te stwierdzenia, o których wiadomo nam, że odpowiadają rzeczywistości, lecz także te, które mniej lub bardziej kategorycznie roszczą sobie pretensję do tej odpowiedniości. Do takiego postawienia sprawy uprawnia nas fakt, że twierdzenia tego typu stanowią integralny składnik nauki. Ale jeszcze w innym punkcie dokonujemy zmiany w przyjętym określeniu prawdy. Zauważmy, że gdyby nam tutaj chodziło wyłącznie o prawdę w znaczeniu proponowanym przez Ajdukiewicza, uprawialibyśmy bądź konkretną naukę, bądź teorię poznania, a nie etykę. Rzecz w tym, że zarówno dla nauczyciela, jak dla ucznia i każdego człowieka prawda to przede wszystkim szczególna w a r t o ś ć etyczna. Prawda jest tym, co pragnie się odkryć, tym, czego się broni, jest także tym, co usiłuje się przekazać innym. Poprzez pryzmat wymienionych postaw wobec prawdy zauważamy centralny fakt: prawda z o b o w i ą z u j e, i to zobowiązuje tak, jak zobowiązują wartości. To nie zobowiązanie jest źródłem wartości, lecz wartość jest źródłem zobowiązania. Nie dlatego uznajemy wartość prawdy, że tak postanowiliśmy lub ktoś nam to nakazał, lecz uznajemy ją, ponieważ ona sama nas do tego skłania. Dzięki aksjologicznemu charakterowi prawdy problematyka prawdy wykracza poza granice nauki szczegółowej i teorii poznania, a staje w centrum problematyki etycznej.

Całość interesujących nas zagadnień koncentruje się, jak widać, wokół tego, co moglibyśmy nazwać „nauczycielskim sumieniem prawdy". Sumienie jest władzą bezpośredniego odczuwania wartości etycznych w konkretnych sytuacjach, jakie przynosi życie.

[2] *Zagadnienia i kierunki filozofii*, 1949, s. 31.

Nauczyciel jest człowiekiem szczególnie przyporządkowanym prawdzie jako wartości. Sumienie nauczyciela jest przede wszystkim sumieniem prawdy. Stąd powstają trzy zasadnicze pytania naszego artykułu: jakiej to prawdzie jest nauczyciel podporządkowany w sposób szczególny? Jaki winien być jego osobisty stosunek do głoszonej prawdy? I jaki jest stosunek między prawdą, której jest on podporządkowany, a innymi wartościami etycznymi, które jako wychowawca winien przekazywać swoim wychowankom?

PRAWDA NAUCZYCIELA

Teoretycy etyki i kazuiści są niekiedy mistrzami w wyszukiwaniu i nazywaniu stosownymi imionami sytuacji, w których człowiek może przemilczeć prawdę lub nawet świadomie kłamać. Nie powinniśmy zresztą mieć do nich o to szczególnych pretensji, ponieważ idą oni tylko za twardymi wymogami codziennego życia. Być może rzeczywiście nie zawsze jest czas na daną prawdę. Ale nie powinno być chyba tak, żeby na prawdę nigdy czasu nie było. W przypadku nauczyciela nie chodzi jednak o ograniczenia, które narzucają prawdzie okoliczności czasu i miejsca, lecz o ograniczenia istotowo związane z samą naturą tego zawodu. Sumienie nauczyciela jako nauczyciela nie zobowiązuje go do głoszenia każdej prawdy, którą uznaje on ewentualnie także jako człowiek. Zobowiązuje go przede wszystkim do głoszenia prawd naukowych w szerokim rozumieniu tego pojęcia. Ogólnoludzki obowiązek prawdy jest tutaj zacieśniony do prawd szczególnego rodzaju, co oczywiście nie zwalnia go od obowiązku prawdy w innych, pozanaukowych sytuacjach. Zacieśnienie nie polega bowiem na wyłączaniu, lecz na pozytywnym akcentowaniu. Rzecz w tym, że w sferze prawdy naukowej reprezentowanej przez danego nauczyciela imperatyw głoszenia prawdy jest jeszcze bardziej kategoryczny, niż w jakimkolwiek innym przypadku.

Zagadnienie stosunku nauczyciela do prawdy kryje w sobie dwa przede wszystkim momenty: moment przedmiotowy i moment podmiotowy. Pierwszy dotyczy pytania: o jakie konkretne prawdy chodzi nauczycielowi w jego nauczaniu? Drugi obejmuje pytanie: na czym polega kategoryczność postulatu głoszenia prawdy w reprezentowanej przez nauczyciela dziedzinie?

Nauczycielowi chodzi w jego nauczaniu o prawdy naukowe. We wstępie zaznaczyłem krótko, co przez prawdę naukową tutaj rozumiem. Teraz trzeba mi bardziej uszczegółowić wysuniętą tam odpowiedź.

Prawda naukowa jest przede wszystkim prawdą o przedmiocie, o którym dana nauka traktuje, a zatem o świecie materii nieoży-

wionej, o psychice człowieka, o świecie ożywionym, o liczbach, zdarzeniach historycznych itd. Po drugie prawda naukowa jest prawdą o metodzie dochodzenia do prawd o przedmiocie, zatem o doświadczeniu fizycznym, doświadczeniu chemicznym, wnioskowaniu z dokumentów, ze zjawisk, o użyciu narzędzi itd. Prawda naukowa jest także prawdą o samej „prawdzie": o tym, że dane twierdzenie jest aksjomatem, inne hipotezą, przypuszczeniem, zarysem możliwości itd. Prawda naukowa jest wreszcie prawdą w ramach danego systemu i prawdą tak lub inaczej uzasadnioną. System, w którym występuje prawda naukowa, nadaje jej nie tylko uzasadnienie, ale wyznacza w określonym kierunku znaczenie użytych w sądzie naukowym terminów. Terminy te bardzo często mają w nauce inne znaczenie niż w życiu codziennym. Gdy idzie o uzasadnienie prawdy, to może ono być rozmaite, zależnie od danej nauki i od jej możliwości. Niekiedy wystarczy przyjęcie samej tylko niesprzeczności danego twierdzenia z resztą systemu, by mówić, że twierdzenie odznacza się pewnym stopniem prawdopodobieństwa. Uzasadnienie należy jednak do istoty każdej naukowej tezy.

W perspektywie tych stwierdzeń rysuje się nam szereg możliwych dewiacji od podstawowego obowiązku głoszenia prawdy naukowej, w które może popaść konkretne nauczanie. Oczywiście o ścisłej winie moralnej można mówić tylko tam, gdzie dewiacje są mniej lub bardziej świadome i wolne. Dewiacją od prawdy naukowej byłoby odrywanie prawd o świecie od prawd o „prawdach", zapoznawanie prawdy o dochodzeniu do prawdy na rzecz samej prawdy o świecie czy o prawdzie, traktowanie wszystkich tez nauki jako jednakowo pewnych lub jednakowo niepewnych, dokonywanie przewartościowań głoszonych tez i szereg aktów pochodnych. Niektóre z nich są jednak tak charakterystyczne, że zatrzymamy się nad nimi nieco dłużej.

Jedną z możliwych dewiacji od prawdy naukowej jest oderwanie tezy-prawdy od systemu, w którym ona występuje i który nadaje jej szczególne znaczenie. Nie chcę tutaj wchodzić w zawiłe zagadnienia teorii systemów naukowych a zwłaszcza w zagadnienie możliwości języka międzysystemowego, tj. wspólnego wielu różnym systemom. Jakkolwiek rzeczy by się miały w ogólnej teorii nauki, prawdą jest, że nauczyciel prawie zawsze ma do czynienia z prawdą z jakiegoś systemu. Fałsz, który wkrada się w wyniku oderwania tezy naukowej od jej własnego systemu, jest w ostatecznych konsekwencjach nie tylko fałszem o prawdzie, lecz także fałszem o świecie. Weźmy przykłady najbardziej banalne. Mówi się niekiedy np.: „człowiek pochodzi od małpy" i twierdzenie to przeciwstawia się twierdzeniu: „człowiek pochodzi od Boga".

Traktując obydwa twierdzenia jako sprzeczne, zapomina się, że pojęcie „człowiek" i pojęcie „małpa" w języku Darwina znaczą coś zasadniczo różnego, niż w języku teologii lub Objawienia. Człowiek dla Darwina to istota psychofizyczna, człowiek dla Objawienia to istota zmysłowo-duchowa. Małpa Darwina to szczegółowo opisywany antropoid, małpa dla przeciętnego ucznia to przede wszystkim jakiś współczesny przedstawiciel tego czcigodnego gatunku. Inne znaczenie ma także pojęcie pochodzenia w biologii a inne w teologii. Kiedy indziej słyszymy znowu: „Bóg jest nieskończony" i „teoria względności przyjmuje, że świat jest nieskończony". Znów czyniąc z jednego sądu negację drugiego, odrywa się je od systemu, w którym mają konkretne znaczenia. Czym innym jest nieskończoność w teologii a czym innym jest nieskończoność we współczesnej fizyce czy matematyce. Takie oderwanie twierdzenia od jego systemu sprowadza w konsekwencji mnóstwo nieporozumień a nawet konfliktów sumienia. Większość konfliktów między nauką a religią miała swe źródło w tym oderwaniu. Ale najbardziej tragicznym z naukowego punktu widzenia następstwem takiej operacji było to, że teza naukowa powołana niejako z istoty do walki z mitami okłamującymi ludzi, sama stawała się jednym z mitów.

Podobnie jest w przypadku oderwania tezy od jej uzasadnienia. Wtedy dewiacja jest podwójna: raz polega na zapoznaniu obowiązku informowania o sposobie dochodzenia do prawdy, drugi raz polega na niejako automatycznym przewartościowaniu tezy. Oczywiście, gdy uzasadnienia są powszechnie znane lub tezy niekwestionowane, obowiązek jest spełniony niejako sam przez się. Nikt nie wymaga od historyka tłumaczeń, skąd wie, że Wielka Rewolucja wybuchła we Francji w 1789 roku, chociaż tłumaczenia takie byłyby konieczne w przypadku przyjęcia daty śmierci Homera. Nieetyczne są natomiast wszelkie świadome przekształcenia hipotez w teorie, wniosków w aksjomaty a przypuszczeń w nadzwyczajne odkrycia naukowe. Nauczyciel, podobnie jak uczony, winien wymierzać sprawiedliwość nie tylko światu, lecz także własnemu słowu o świecie.

Ale wszelkie realne i możliwe dewiacje nauczyciela od postulatu głoszenia prawdy ogniskują się w jednym, zasadniczym punkcie: w zafałszowaniu prawdziwej struktury nauki. Nauka nie jest raz na zawsze zamrożonym systemem tez, nauka staje się nieustannie. Stawanie się nauki polega na zdobywaniu i uzasadnianiu nowych prawd o świecie, którym dana gałąź nauki szczególnie się interesuje, a także na dążności do przewartościowań popartych rzeczową argumentacją wszystkich przyjętych dotąd tez: na rewizji pewników, próbach podniesienia wartości hipotez, zastępowania

wiary doświadczeniem a nawet na pokazywaniu wiary w łonie samego doświadczenia. Obraz nauki jest obrazem dynamicznym, a nie statycznym. Odsłanianie takiego obrazu nauki jest tym bardziej zobowiązującym nauczyciela postulatem, że jego zadaniem jest między innymi pozytywne angażowanie ucznia do twórczości naukowej, a nie tylko do samego biernego jej konsumowania. Uczyć się to znaczy pytać, a pytać znaczy być gotowym do zakwestionowania. Prawda absolutna jest przed nauką, a nie za nauką. Zakres prawd, którym nauczyciel dzięki swojemu „sumieniu prawdy" został jako nauczyciel podporządkowany, jest zatem ograniczony w stosunku do tej ilości prawd, którym jest on podporządkowany jako człowiek. Za to sposób tego podporządkowania jest szczególny. Można powiedzieć, że jest on absolutnie kategoryczny. Stanowi on samą istotę tego „zawodu". Świadoma rezygnacja z obowiązku uznawania i głoszenia prawdy naukowej, byłaby rodzajem samobójstwa nauczyciela jako nauczyciela. Nauczyciel uczący świadomie fałszu nie jest nauczycielem. Nie mówiąc już o tym, że dla społeczeństwa nawet najgłębiej zamiłowanego w mitach, nauczyciel taki byłby jednym z największych niebezpieczeństw.

PRAWDA A PRZEKONANIE

Nauczycielskie sumienie prawdy domaga się nie tylko wymierzania sprawiedliwości światu i prawdzie naukowej, lecz także zobowiązuje nauczyciela subiektywnie do wewnętrznego uznawania głoszonych tez za takie, jakimi je innym do uznania podaje. Sumienie stawia go tutaj na równym poziomie z uczniem. Generalnie ujmując sprawę nie można wymagać uznania czegoś, czego by się samemu nie uznawało. Można co prawda niekiedy przyjmować w trakcie nauczania postawę „proponującą samo wysłuchanie", wtedy jednak nie wypowiada się już sądów naukowych, lecz quasi-sądy, podobne do tych, jakie wypowiada baśniopisarz. Z tego zobowiązania sumienia zrodził się zapewne powtarzany często postulat jedności między prawdą a przekonaniem: nauczyciel powinien uczyć tego, co jest jego przekonaniem.

Coś przeciwnego stwierdza jednak F. Nietzsche: „przekonania są wrogiem prawdy". Uwaga filozofa mogłaby znaleźć liczne poparcia w historii i psychologii. W epoce Kopernika przeciwnicy jego teorii byli najczęściej o wiele głębiej przekonani o tym, że Kopernik nie ma racji, niż sam Kopernik, że ją ma. Można także psychologicznie stwierdzić, że jedną z głównych trosk uczonego jest zazwyczaj to, by głoszoną właśnie tezę oderwać jak tylko to

jest możliwe od osobistego do niej upodobania i by w ten sposób nadać nie tylko jej brzmieniu, ale i jej uzasadnieniu całkowicie intersubiektywny charakter. Czyżby obowiązki uczonego były w tym przypadku inne niż obowiązki nauczyciela?

Sprawa jest nader złożona a my nie jesteśmy w stanie rozwijać wszystkich jej aspektów. Wydaje się jednak, że sedno problemu leży w pojęciu przekonania. Co zazwyczaj rozumie się przez to pojęcie?

Pojęcie przekonania może mieć znaczenie ścisłe i znaczenie szerokie. Przekonanie w znaczeniu ścisłym jest rezultatem aktu, dzięki któremu człowiek, *sc.* nauczyciel dokonuje wewnętrznego uznania prawdy, przy czym jest to bądź prawda o świecie, bądź prawda o szukaniu prawdy, bądź prawda o prawdzie, bądź wreszcie prawda obejmująca wszystkie te elementy razem. Wewnętrzne uznanie prawdy polega na osobistym „tak" wypowiedzianym pod adresem odsłaniającego się stanu rzeczy. W tym momencie prawda przestaje być prawdą po prostu, a staje się prawdą „dla mnie", ściślej, staje się wartością, której ja się poddałem. W przypadku prawdy naukowej uznanie to jest przeniknięte rysem prowizoryczności. Uznanie jest spełnione w postawie szukania prawdy, a więc w postawie gotowości do postawienia nowego pytania. Postawa naukowa jest postawą trwałego otwarcia na prawdy. Otwarcie jest rodzajem samoobrony przed skostnieniem. Aby zyskać wszystko, trzeba być zawsze gotowym do porzucenia wszystkiego.

Tak pojęte przekonanie należy do istoty postawy naukowej. W postawie naukowej chodzi bowiem o to, aby aktem wewnętrznego uznania oddawać sprawiedliwość widzianemu światu, by prawdopodobne za prawdopobodne uznawać, możliwe za możliwe, pewne za pewne. Chodzi też o to, by akty uznania spełniać w perspektywach rozwoju. Mając przed oczyma tak pojęte przekonanie, możemy powiedzieć:

a — sytuacją nieetyczną jest całkowity brak takiego uznania ze strony nauczającego podmiotu;

b — sytuacją nieetyczną jest świadome przewartościowanie prawd, uznawanie czegoś więcej lub czegoś mniej niż to, co proponuje odsłaniający się stan rzeczy.

c — sytuacją nieetyczną jest postawa trwałego „dogmatyzowania" tez, postawa rezygnacji z ruchu, rozwoju, z nieustannego ponawiania pytań i uzupełniania raz uzyskanych odpowiedzi.

W każdym z tych trzech przypadków nauczyciel znajdowałby się w szczególnej postawie „złej wiary". Polega ona na świadomej zgodzie na wewnętrzne rozszczepienie świadomości i na wewnętrzny fałsz, który w odróżnieniu od fałszu charakteryzującego poznanie, nazywa się niekiedy fałszem moralnym. Nauczanie spełniane w po-

stawie „złej wiary" może nie tylko dokonać radykalnych zafałszowań rzeczywistego obrazu nauki i obrazu świata, ale sprowadza ono jako konsekwencję głębokie skrzywienie osobowości nauczającego człowieka. Utrata wewnętrznej zgody z samym sobą jest najczęstszym źródłem gnębiących człowieka stanów psychicznej frustracji.

Pojęcie przekonania ma jednak jeszcze inne szersze znaczenie. Mówimy niekiedy: „on to mówi z przekonaniem...", „widać, że on ma przekonania i gotowy jest ich bronić". Pojęcie przekonania oznacza tutaj jakąś tryskającą z postawy nauczyciela „żarliwość", jakiś zapał a także głęboką pewność. Co sądzić o „przekonaniu" tak pojmowanym?

Myślę, że uwaga Nietzschego jest tutaj właściwym ostrzeżeniem: przekonania są wrogami prawdy. Spójrzmy na to od strony nauki i krótko od strony procesu wychowania.

Zauważmy przede wszystkim, że ani w obiektywnym sensie zdania naukowego, ani w argumentacji za słusznością tego zdania, nie występuje moment „przekonanie" [3]. Nie występuje nawet przekonanie pojęte w znaczeniu ścisłym. Oznacza to, że nauce potrzebne są argumenty, potrzebne jest doświadczenie, potrzebne są nowe narzędzia badawcze, ale niepotrzebna jest ani kaznodziejska ani żadna żarliwość. Nawet samo wewnętrzne uznanie tezy przez kogokolwiek jest dla niej zbyteczne. Nauka zmierza do tego, by być radykalnie a-personalna. W sytuacji złej wiary nauczyciela nie cierpi nauka, lecz nauczyciel. Gdyby zatem nauczyciel w codziennej praktyce zmierzał do czegoś wręcz przeciwnego, gdyby usiłował zastępować rzeczową argumentację demonstracją własnych czy cudzych przekonań, zmieniałby tym samym a-personalny charakter nauki. Być może demonstracja przekonań jest zabiegiem samym w sobie czcigodnym a nawet pięknym. Ale nauce jest ona niepotrzebna. Wielkość nauczyciela buduje się tak, jak buduje się wielkość naukowca: przez ukrywanie siebie poza rzeczowymi argumentami.

Może jednak promieniowanie przekonaniami jest potrzebne ze względu na wychowawcze zadania nauczyciela?

Zagadnienie wychowania poruszymy za chwilę. Tutaj pozwólmy sobie na kilka sceptycznych uwag natury ogólnej.

---

[3] Wyjątek stanowią tutaj niektóre tezy teologii i historii. Dla teologii argumentem rozstrzygającym jest fakt uznania tezy przez Jezusa. Oznacza to, że subiektywny akt uznania wchodzi w treść tezy, jako istotny argument za jej prawdziwością. Teologia szeroko uzasadnia swą metodę. W każdym razie nawet w teologii nie chodzi o akty uznania tezy przez nauczyciela-katechetę. One dla niej są całkowicie obojętne. Gdy idzie o historię, to wiadomo, jak wielką rolę odgrywa w niej autorytet autora dokumentu. Nawet jednak tutaj usiłuje się szukać innych, potwierdzających dowodów. Kryterium uznania przez autorytet jest w tym przypadku ostatnim z możliwych.

Rozumiem doskonale to, że do tego, żeby uczeń przyjął prawdę naukową, wymagana jest głęboka zmiana jego codziennej postawy życiowej. Potrzeba skupienia, oderwania od nastawienia utylitarnego, wewnętrznej dyscypliny oraz ożywienia takich mechanizmów, jak akty uznania prawd i mechanizmu postawy poszukiwania. Rzeczywiście: przed wychowaniem przez prawdę, musi istnieć wychowanie do prawdy. Oznacza to jednak tylko tyle że wychowanie jest czymś więcej niż przekazywaniem wiedzy. Ale nie rozumiem, co z tym wychowaniem ma wspólnego „promieniejąca żarliwość" i „promieniejące przekonanie" nauczyciela. Tyle razy powoływano się na nie wtedy, gdy nie starczyło argumentów za prawdziwością głoszonych tez. Miała wtedy łatać luki rzeczowej argumentacji. Nie jestem przeciw żarliwości, ale wolałbym przedtem wiedzieć, czemu ona służy: prawdzie, prawdopodobieństwu, czy tylko możliwości? O tym zaś przekonuje nie sama żarliwość, lecz spokojny i rzeczowy wywód.

PRAWDA A WYCHOWANIE

Ostatnim interesującym nas tutaj kręgiem zagadnień są sprawy stosunku między nauczaniem a wychowaniem. Istotę możliwego konfliktu etycznego w tym kręgu można ująć krótko w pytaniu: czy należy przekazywać uczniom prawdy niepedagogiczne? W przeszłości istniało bardzo wiele takich prawd. Kiedyś niepedagogiczna była teoria pochodzenia władzy od ludu, teoria Kopernika, koncepcja ewolucji Darwina, dzisiaj za „niepedagogiczne" uchodzą w niektórych kręgach teoria etyki sytuacyjnej, Bultmanna teoria demityzacji, prawda o początkach życia ludzkiego. W wielu środowiskach duchownych dzieli się wciąż jeszcze prawdy na te do prywatnego uznania i te do publikowania, na prawdy dla świeckich i dla duchownych. Racje broniące fałszów pedagogicznych były i są nader poważne. Racje przemawiające za publikacją prawdy są niemniej ważne. Stąd liczne konflikty w praktyce nauczycielskiej.

Nie zamierzam rozstrzygać tutaj wszystkich wariantów naszego pytania. Chcę rzucić nieco światła na sytuację podstawową, którą stanowi zobowiązująca nauczyciela w sposób kategoryczny wartość prawdy. W tym celu musimy powrócić do postawionego na wstępie pytania: co to jest wychowanie?

Na pytanie, co to jest wychowanie krążą we współczesnej filozofii trzy odpowiedzi. Jedna stwierdza, że w wychowaniu chodzi o doprowadzenie do pełnego rozkwitu osobistych walorów wychowanka. Druga akcentuje potrzebę dostosowania wychowanka do życia w społeczeństwie. Trzecia z kolei usiłuje znaleźć wyjście pośrednie: w wychowaniu chodzi o przystosowanie wychowanka do

życia w społeczeństwie, ale przez rozwinięcie w nim jego osobistych walorów.

Wymienione odpowiedzi nie są jednak zadowalające. Przede wszystkim nie oddają one istoty procesu wychowania. Cokolwiek powiedziałby się na ten temat, zawsze pośrednio lub bezpośrednio dotknie się zagadnienia aksjologii tj. zagadnienia wartości. Zawsze w wychowaniu dokonuje się wyboru według przyjętej z góry hierarchii wartości czy to osobistych walorów wychowanka, które zamierza się rozwijać, czy to społeczeństwa, do którego zamierza się go przystosowywać. Zanim wychowanie skieruje wychowanka w jednym lub drugim kierunku, jest ono czynnością zaszczepiania wychowankowi określonej hierarchii wartości głównie etycznych. Bez aksjologii nie ma wychowania, choć wychowanie nie kończy się zapewne na aksjologii. Ale wartości etyczne są różnego rzędu: wyższe i niższe, obowiązujące powszechnie i indywidualnie. Wychowanie polega przede wszystkim na zaszczepieniu wychowankowi autentycznej hierarchii wartości etycznych tak, aby wyższe wartości uznawał on za wyższe, a niższe za niższe. Polega ono także na tym, by obudzić w wychowanku szczególne uczulenie na wartości obowiązujące powszechnie tzn. obowiązujące każdego człowieka. Im bardziej szczegółowa jest wartość, tym mniejsze pole do popisu ma wychowawca. W przypadku takich wartości jak miłość do konkretnej osoby, jak poświęcenie się np. malarstwu, powołanie do stanu duchownego, wychowawca powinien przede wszystkim milczeć. Wyboru będzie dokonywał sam wychowanek.

Po tych uwagach możemy podjąć nasze zasadnicze pytanie: jakie jest miejsce prawdy wśród wartości, które wychowawca ma przekazać wychowankowi?

Przede wszystkim zauważmy, że przed wszelkim wyborem wartości człowiek musi stanąć oko w oko wobec prawdy o wartościach tj. prawdy o tym, że jakaś wartość x jest wyższa od wartości y a wartość y wyższa od wartości z. Nieść pomoc tonącemu jest wyższą wartością niż wołać o pomoc, ale wołać o pomoc jest bardziej wartościowe niż biernie przyglądać się, jak ktoś tonie. Warunkiem sine qua non właściwej realizacji wartości jest prawda o wartości, którą się ma realizować. Wśród wszystkich wartości prawda jest zatem wartością uprzywilejowaną. Uprzywilejowana sytuacja prawdy polega na tym, że prawda o wartościach jest warunkiem sine qua non realizacji wartości. Stąd bierze się kategoryczny charakter imperatywu stwierdzania i mówienia prawdy. Na mitach o wartościach nie buduje się etyki wartości. Funkcja nauczyciela jest bardziej podstawowa i bardziej zobowiązująca niż funkcja wychowawcy. Gdy milczy nauczyciel, wychowawca musi przestać działać.

Ale prawda dochodzi do głosu w innym jeszcze punkcie procesu wychowania. Weźmy pod uwagę następujący postulat etyczny: „szanuj bliźniego". Postulat zobowiązuje do realizacji pewnej wartości, ale nie mówi, kogo należy rozumieć pod pojęciem „bliźniego". Otóż nowym warunkiem realizacji wartości poszanowania bliźniego jest odkrycie: to jest twój bliźni. W tym momencie właśnie rola nauczyciela jako człowieka zobowiązanego kategorycznie przez wartość prawdy jest szczególna. Na ogół nie kwestionuje się nigdy wprost najbardziej elementarnych zasad etycznych, jak np. wymieniona zasada „szanuj bliźniego". Zacieśnia się jednak tak krąg desygnatów, które mają pod daną zasadę podpadać, że jej stosowanie jest automatycznie ograniczone. Otóż zadaniem nauki jest walka z tego rodzaju mitami ograniczającymi krąg zastosowań etycznych. Imperatyw prawdy domaga się odważnego patrzenia w twarz każdej rzeczywistości. Na gruncie każdej dyscypliny naukowej jest on taki sam. To podstawowe uczulenie na rzeczywistość, które jest racją istnienia nauki, jest także racją autentycznych zastosowań etycznych. Większość współczesnych nadużyć w sferze etyki nie pochodziła z negacji zasad, lecz z negacji obszarów rzeczywistości, do których zasady te winny być zastosowane.

Imperatyw prawdy pojawia się zatem nie tylko tuż przed wyborem wartości, ale także tuż przed realizacją wartości już wybranych. Jeszcze raz okazuje się, że wychowawca powinien milczeć wtedy, gdy zamilkł podporządkowany kategorycznie prawdzie nauczyciel.

Nie dotknęliśmy tutaj wszystkich spraw związanych z zagadnieniem prawdy niepedagogicznej. Niemniej zasada ogólna jest wyraźna. Prawda jest wartością, która jest warunkiem realizacji wszystkich innych wartości. Nie ma zatem takiej wartości, która by absolutnie miała warunkować prawdę. Przed wyborem wartości stoi prawda o wartościach, która jest częścią prawdy o świecie. Nie można realizować wybranej wartości żyjąc w stanie wiary w mity o rzeczywistości, bo wtedy albo wcale nie realizuje się wartości, albo realizuje się je w ograniczonym zakresie. Przed realizacją wybranych wartości stoi prawda o świecie, w którym realizacja ta ma się dopełniać. We wszelkich konfliktach między nauczycielem a wychowawcą, postacią zobowiązującą w sposób absolutnie kategoryczny jest nauczyciel. To racja, nie każda prawda ma swój czas. Ale nie może być tak, aby nigdy nie było czasu na prawdę. Rzeczą wychowawcy jest wybór momentu najbardziej właściwego w życiu wychowanka, w którym przekazanie prawdy byłoby w pełni owocne a przekazana prawda właściwie zrozumiana.

ZAKOŃCZENIE

Ośrodkiem naszych zainteresowań były niektóre zagadnienia związane z „nauczycielskim sumieniem prawdy", które stanowi zawsze ostateczną instancję rozstrzygającą we wszystkich sytuacjach konfliktowych nauczyciela. Postawiliśmy sobie trzy pytania: jakiej prawdzie jest nauczyciel podporządkowany w sposób szczególny? Jaki winien być jego osobisty stosunek do głoszonej prawdy? Jaki jest stosunek między prawdą, której jest on podporządkowany, a innymi wartościami, które jako wychowawca, winien przekazywać swym wychowankom. W odpowiedzi zarysował się nam potrójny priorytet prawdy determinujący jego zasadniczą postawę „zawodową": nauczyciel jest podporządkowany prawdzie naukowej w sposób absolutnie kategoryczny. Podporządkowanie prawdzie zobowiązuje go do wewnętrznego uznania prawdy w „jak" jej prezentacji, czyli do posiadania przekonań w ścisłym znaczeniu tego pojęcia. Szczególna sytuacja prawdy wśród innych wartości etycznych rozstrzyga o priorytecie obowiązku mówienia wychowankowi prawdy jako warunku realizacji przez wychowanka wszystkich innych wartości etycznych. Funkcja wychowawcy ogranicza się w tym ostatnim przypadku wyłącznie do wyboru właściwego czasu i właściwego kontekstu dla przekazania informacji.

Nauczycielskie sumienie prawdy jest władzą umożliwiającą właściwy wybór w zarysowanych tutaj sytuacjach konfliktowych nauczyciela. Intencją swoją kieruje się ono w pierwszym rzędzie na zewnątrz, w stronę obiektywnego świata tychże wartości. Ale korzeniami swymi, czyli niejako drugorzędnie, wyrasta z odczuwania tej wartości, którą się po prostu samemu jest. W ten sposób podtrzymuje ono w świadomości nauczyciela pewność o tym, że on sam jako człowiek nabiera dzięki podporządkowaniu prawdzie naukowej szczególnej wartości. Nasze dotychczasowe określenie istoty „zawodu" nauczyciela było z tego punktu widzenia wysoce niezadowalające. Wewnętrzną istotę nauczyciela stanowi jego sumienie. „Nauczycielstwo" to nie jest ani funkcja ani zawód, to przede wszystkim pewna osobowa wartość. Nauczycielem jest ostatecznie ten, kto uzyskał pełne odczucie wartości prawdy oraz pewność, że jego istotna cena jako człowieka leży w jego podporządkowaniu i poświęceniu prawdzie w ludziach. Dopiero sumienie będące trwałym odczuwaniem wartości prawdy i trwałym odczuwaniem własnej ceny w jej perspektywach, czyni ze zwykłego człowieka nauczyciela. Ono też dostarcza mu tego szczególnego poczucia godności własnej, które jest człowiekowi niezbędne do stawiania czoła wszystkim przeciwnościom.

Ks. Józef Tischner

MARTIN BUBER

KSZTAŁCENIE CHARAKTERU

I

Wychowanie godne swej nazwy to zasadniczo kształcenie charakteru. Prawdziwy wychowawca bierze pod uwagę nie tylko poszczególne cechy swego ucznia, aby nauczyć go pewnych konkretnych rzeczy, lecz interesuje się osobą jako całością, zarówno w aspekcie otaczającej ją rzeczywistości, jak i w jej możliwościach. Dzięki temu człowiek jako całość, w swej rzeczywistości i w swych możliwościach może być pojmowany albo jako osobowość, to jest jako niepowtarzalny całokształt duchowo-fizyczny, ze wszystkimi drzemiącymi w nim siłami, albo jako charakter, to jest jako ogniwo pomiędzy tym, czym jednostka jest, a całym szeregiem jej czynów i poglądów. Między tymi dwoma sposobami całościowego pojmowania osoby ucznia istnieje zasadnicza różnica. Osobowość jest czymś, co w swym rozwoju pozostaje całkowicie poza wpływem wychowawcy, natomiast kształtowanie charakteru jest najważniejszym jego zadaniem. Osobowość jest spełnieniem, charakter zaś żmudną pracą. Osobowość można wzbogacać i rozszerzać, podczas gdy celem wychowania jest urabianie charakteru.

Chciałbym jednakże od razu zaznaczyć, że nawet w najkorzystniejszych warunkach nie trzeba przeceniać roli wychowawcy w rozwoju charakteru. Tutaj bardziej niż w jakiejkolwiek innej gałęzi pedagogiki ważne jest, by na samym początku zdać sobie sprawę z rzeczywistych granic świadomego wpływu, nawet jeszcze przed postawieniem pytania, czym jest charakter i jak należy go kształtować.

Gdy uczę algebry, mam prawo spodziewać się, że uda mi się wytłumaczyć moim uczniom zasadę równań kwadratowych z dwoma niewiadomymi. Nawet najmniej zdolne dziecko zrozumie ją tak dobrze, że rozwiązywanie równań stanie się dla niego rozryw-

---

Tłumaczenia niniejszego artykułu (zamieszczamy go w nieznacznym skróceniu) dokonano na podstawie tłumaczenia angielskiego, które ukazało się w książce M. Bubera *Between man and man*, 1963, Fontana Library.

ką, gdy nie będzie mogło zasnąć wieczorem. I największy leń nie zapomni do późnej starości, jak manipulować x i y. Lecz jeżeli podejmuję pracę nad kształtowaniem charakteru wszystko staje się problematyczne. Usiłuję wytłumaczyć moim uczniom, że zazdrość jest podła i od razu wyczuwam ukryty opór tych, którzy są biedniejsi od swych towarzyszy. Staram się wytłumaczyć, że znęcanie się nad słabszymi jest nikczemnością, i natychmiast widzę tłumione uśmieszki na ustach silniejszych. Próbuję wytłumaczyć, że kłamstwo niszczy życie i oto dzieje się coś strasznego: notoryczny kłamca klasowy pisze wspaniałe wypracowanie o destrukcyjnej sile kłamstwa. Zrobiłem fatalny błąd: usiłowałem wykładać zasady etyki i wszystko, co powiedziałem, zostało przyjęte jako wytarty frazes wiedzy; nic nie zmieniło się w budujące charakter tworzywo.

Prawdziwa trudność jednak leży jeszcze głębiej. Ucząc każdego innego przedmiotu mogę swobodnie głosić swoje intencje bez obawy, że wpłynie to ujemne na skutki nauczania. Uczniowie przecież, w większości wypadków, pragną się czegoś nauczyć, choć może nie za wiele, co stwarza szanse zawarcia milczącej ugody. Skoro tylko moi wychowankowie zorientują się, że zamierzam rozpocząć pracę nad charakterami, stawiają mi opór — przede wszystkim zaś właśnie ci, którzy wykazują najwięcej oznak prawdziwej, niezależnej indywidualności, nie życzą sobie by ich wychowywać, lub raczej nie mogą ścierpieć myśli, że ktoś pragnie to robić. Także uczniowie, poważnie pracujący nad zagadnieniem zła i dobra, sprzeciwiają się, gdy ktoś usiłuje im narzucić gotowe rozwiązanie, tak jak gdyby problem zła i dobra był od dawna rozstrzygnięty; buntują się właśnie dlatego, że wielokrotnie doświadczyli sami na sobie, jak trudno jest znaleźć właściwą drogę. Czy z tego wynika, że zamiar kształtowania charakteru należy trzymać w tajemnicy i działać tylko podstępem i w ukryciu? Nie, dopiero co powiedziałem, że trudność leży jeszcze głębiej. Nie wystarczy wiedzieć, że wychowania nie wprowadza się jako przedmiotu nauczania w szkole, ani też nie przemyca w sprytnie zaplanowanych okazjach. Wychowanie nie może tolerować tak podstępnego działania. Nawet jeśli uczeń nie spostrzeże ukrytej intencji, zemści się to na samym pedagogu pozbawiając go bezpośredniości stanowiącej jego siłę. Jedynie całą swą istotą, w całej jej spontaniczności, może wychowawca naprawdę wpłynąć na osobę wychowanka. Geniusz moralny nie jest konieczny do kształtowania charakteru, potrzebny jest natomiast człowiek prawdziwie żywy i zdolny do nawiązania bezpośredniej łączności z innymi ludźmi. Jego żywotność emanuje na nich i udziela się im najmocniej wtedy, kiedy jest tego zupełnie nieświadomy.

Greckie słowo charakter oznacza piętno, odbicie. Na podatnej indywidualności odbija się owa szczególna więź między istotą człowieka, a tym, jak on się jawi, ten specjalny związek pomiędzy jednością tego, czym on jest, a pasmem jego czynów i postaw. ktόż wyciska to piętno? Wszystko: przyroda i tło społeczne; dom i ulica; język i obyczaje; świat historii i świat codziennych wiadomości, który dociera do niego w formie plotki, radia lub gazety; muzyka i wiedza techniczna; zabawa i marzenie. Wiele z tych czynników wywiera swój wpływ skłaniając do afirmacji, naśladowania, pragnień, wysiłków; inne przez wywoływanie pytań, wątpliwości, niechęci, oporu. Charakter ustala się dzięki wzajemnemu przenikaniu się tych wszystkich różnorodnych i przeciwstawnych wpływów. Wśród tego bezliku bodźców wychowawca jest tylko jednym z wielu elementów, różniących się od nich wolą, wolą wzięcia udziału w procesie wyciskania piętna na charakterze swą świadomością, iż reprezentuje w oczach dojrzewającej osoby pewien wybór, wybór tego co dobre, co słuszne. I właśnie w tej woli i w tej świadomości powołanie wychowawcy znajduje swój zasadniczy wyraz. Prawdziwy wychowawca uczy się stąd dwóch rzeczy: po pierwsze skromności, poczucia, że jest tylko jednym z elementów tworzących pełnię życia, tylko częścią olbrzymiej lawiny rzeczywistości spadającej na wychowanka; po drugie, świadomości własnej wagi, poczucia że jest jedyną istotą, która chce oddziaływać na całą osobę; płynie stąd odpowiedzialność za wybór rzeczywistości, który reprezentuje wobec ucznia. Z tego faktu wynika jeszcze i trzecia sprawa — przeświadczenie, że w tym królestwie kształtowania charakteru istnieje tylko jeden sposób dotarcia do ucznia: zdobyć jego zaufanie. Dla przestraszonego niepewnością świata nastolatka, zaufanie oznacza oswobadzające przeświadczenie o istnieniu ludzkiej prawdy, prawdy ludzkiej egzystencji. Gdy zaufanie ucznia zostało już zdobyte, jego opór przeciwko wychowaniu ustępuje miejsca niezwykłemu zdarzeniu: akceptuje nauczyciela jako osobę. Czuje, że może mu zawierzyć, że wychowawca nie traktuje go jako przedmiotu, lecz bierze udział w jego życiu, że zaafirmował go, zanim zapragnął wywierać na niego wpływ. I tak uczy się pytać.

Nauczyciel, do którego zwraca się po raz pierwszy chłopiec z nieco wyzywającą miną, ale z drżącymi rękoma, najwidoczniej otwierając się i rozpalony śmiałymi nadziejami i pyta, co jest słuszne w danym położeniu: np. skoro dowiedział się, że przyjaciel zdradził powierzoną mu tajemnicę, czy należy go wezwać, by się wytłumaczył, czy też po prostu zadowolić się wycofaniem swojego zaufania. W tej sytuacji nauczyciel uświadamia sobie, że teraz właśnie następuje moment, by uczynić pierwszy świadomy krok

w kierunku kształtowania charakteru; musi odpowiedzieć, musi dać rozwiązanie z pełnym poczuciem odpowiedzialności, rozwiązanie, które prawdopodobnie wybiegnie poza alternatywy pytania ukazując trzecią możliwość — należytą odpowiedź. Rozstrzyganie, co jest dobre, a co złe w ogóle nie należy do niego. Jego zadanie polega na wskazaniu, co jest właściwe, a co nie, w danej sytuacji. Jak powiedziałem, może się to stać tylko w atmosferze zaufania. Tego zaś nie zdobywa się oczywiście wytężonym wysiłkiem, lecz przez bezpośrednie i szczere uczestniczenie w życiu ludzi, z którymi się stykamy — w tym wypadku w życiu ucznia — i przez przyjmowanie odpowiedzialności płynącej z tego uczestnictwa. Prawdziwie owocne wychowawczo jest spotkanie, a nie intencja. Gdy ktoś cierpiący z powodu sprzeczności w ludzkim społeczeństwie, a także na skutek swej fizycznej egzystencji zbliża się do mnie z pytaniem — odpowiadając na nie jak najlepiej, zgodnie z mym sumieniem i wiedzą, mogę pomóc mu w zajęciu postawy aktywnie przezwyciężającej te sprzeczności.

Jeśli nauczyciel zajmuje takie stanowisko w stosunku do ucznia, uczestnicząc w jego życiu, świadom swej odpowiedzialności, wtedy wszystko, co zachodzi między nimi: lekcje i zabawy, rozmowa o sprzeczkach w klasie, lub o problemach wojny światowej, może, bez żadnej z góry powziętej intencji, utorować drogę do ukształtowania charakteru, pod warunkiem jednak, że nauczyciel stale sobie zdaje sprawę z granic działalności wychowawczej — nawet jeśli cieszy się zaufaniem ucznia, nie może zawsze oczekiwać jego zgody. Zaufanie bowiem oznacza wyłom w rezerwie, pęknięcie więzów krępujących niespokojne serce, ale nie oznacza bezwzględnej aprobaty. Nauczyciel nie może nigdy zapomnieć, że i konflikty mają swą wartość wychowawczą, jeśli tylko są rozstrzygane w zdrowej atmosferze. Konflikt z wychowankiem jest najostrzejszą próbą dla wychowawcy. Nauczyciel musi użyć całej swej intuicji, nie wolno mu stępić raniącego działania swej przewagi, jednocześnie wszakże musi mieć w pogotowiu kojące lekarstwo dla urażonego dziecka. Ani na moment nie może uciec się do dialektycznego manewru w miejsce rzetelnej walki o prawdę. Jeśli jest zwycięzcą, musi pomóc pokonanemu znieść klęskę; jeśli nie może podbić opornej duszy (bo zwycięstw nad duszami nie odnosi się łatwo), musi znaleźć słowo miłości, gdyż jedynie ono jest w stanie opanować trudną sytuację.

II

Dotychczas omawiałem te osobiste trudności w kształtowaniu charakteru, które wynikają z zależności między wychowawcą a wychowankiem, traktując w tych rozważaniach przedmiot wychowania, charakter, jako proste pojęcie o ustalonej treści. Tak jednak nie jest. Ażeby zrozumieć w pełni prawdziwe trudności w kształtowaniu charakteru trzeba krytycznie zbadać samo jego pojęcie.

Kerschensteiner w swym znanym eseju *Pojęcie i kształcenie charakteru* rozróżnił pomiędzy „charakterem w sensie najogólniejszym", przez co rozumie „stały stosunek człowieka do swego otoczenia, wyrażający się w jego czynach", i prawdziwym „charakterem etycznym"; ten ostatni określił, jako „specjalną postawę, która w działaniu daje pierwszeństwo wartościom absolutnym przed wszystkimi innymi". Jeśli zaczniemy od przyjęcia tej definicji bez zastrzeżeń, — a niezaprzeczalnie jest w niej pewna doza prawdy — staniemy przed takimi sprzecznościami we współczesnym podejściu do kształcenia charakteru, że sama jego możliwość wydawać się będzie wątpliwą.

„Wartości absolutne", o których wspomina Kerschensteiner, nie mogą oczywiście mieć tylko subiektywnego waloru dla danej jednostki. Don Juan znajduje absolutną i subiektywną wartość w uwodzeniu jak największej ilości kobiet, dyktator dostrzega ją w zdobyciu maksymalnej potęgi. „Absolutną ważność" można odnieść tylko do uniwersalnych wartości i norm, których istnienie dana osoba dostrzega i uznaje. Tymczasem wyraźna tendencja naszego wieku idzie w kierunku odrzucania ogólnych norm i wartości absolutnych. Tendencja ta nie jest, jak się to czasami przypuszcza, skierowana jedynie przeciwko sankcjonowaniu norm przez religię, lecz przeciwko ich ogólnemu charakterowi i absolutnej ważności, przeciw ich roszczeniom do reprezentowania wyższego niż człowiek porządku i do prawa rządzenia całą ludzkością. W naszych czasach dopuszcza się, by wartości i normy były wyrazem interesów pewnej grupy, która własne swe potrzeby wyraża w języku obiektywnych żądań, aż wreszcie ta grupa (np. naród) wznosi je na wyżyny wartości jedynej i absolutnej. Z biegiem czasu ten rozpad na grupy tak przenika całe życie, że ponowne ustalenie sfery wartości wspólnych dla całej ludzkości staje się niemożliwością i przykazanie dane ludzkości przestaje być przestrzegane.

W miarę wzrostu tej tendencji, możliwość rozwoju tego, co Kerschensteiner nazywa moralnym charakterem, stale się zmniejsza.

Jak w tych okolicznościach dokonać dzieła kształtowania charakteru?

Powiedziałem już, że wychowawca przechodzi swą ogniową próbę w konflikcie z uczniem. Musi stawić czoła konfliktowi i bez względu na to, jaki obrót przybierze to starcie, znaleźć przezeń drogę do życia, do życia muszę dodać, w którym nadal panuje niezachwiane zaufanie, a nawet, co więcej, wyłania się w tajemniczy sposób wzmocnione. Niezwykle trudne jest to zadanie, bardzo czasami zdaje się zbliżać do jakiejś nieprzekraczalnej granicy. Wtedy nie jest to już konflikt dwóch pokoleń, lecz walka między światem, który przez kilka tysiącleci wierzył w prawdy nadrzędne, i wiekiem, który już w nie nie wierzy — nie chce lub nie może uwierzyć.

Lecz jeśli spytamy: jak w takiej sytuacji można w ogóle mówić o kształtowaniu charakteru? — natychmiast wywołamy sprzeciw. Nie ma sensu udowadniać, w jakikolwiek sposób, że odrzucana absolutność norm mimo wszystko istnieje. Oznaczałoby to przyjęcie założenia, że odrzucenie jest wynikiem refleksji i jako takie dopuszcza kontrargumentację, czyli stanowi materiał do ponownych przemyśleń. Tymczasem zaprzeczenie to jest wynikiem popularnego nastawienia umysłowego naszych czasów. Nazywamy je słusznie chorobą ludzkiej rasy. Nie możemy jednak oszukiwać się uważając, że chorobę można wyleczyć twierdzeniem, iż rzeczywistość nie jest taka, jak ją sobie wyobraża chory. Wołanie do ludzkości ślepej na ideę wieczności „Spójrzcie! Oto wartości odwieczne", jest zadaniem z góry skazanym na niepowodzenie. Ludzi zagubionych w Molochu zbiorowości nie można ocalić przez żadne, choćby najbardziej wymowne, odwoływanie się do absolutu, którego władztwo Moloch uzurpuje sobie. Trzeba zacząć od wskazania na sferę, gdzie człowiek sam, w godzinie całkowitej samotności, czasami uświadamia sobie z nagłym bólem swą chorobę; od wskazywania na stosunek jednostki do samej siebie. Aby nawiązać osobiste kontakty z Absolutem trzeba naprzód stać się ponownie sobą, uratować własną, prawdziwą osobowość. To pragnienie oswobodzenia ukryte jest u każdego w bólu doznawanym na skutek spaczenia stosunku do samego siebie. Chory nieustannie tłumi ból subtelną trucizną i w ten sposób poskramia również i samo pragnienie. Pierwszym więc zadaniem każdego, kto boleje nad zapomnieniem wieczności, jest podtrzymywanie tego bólu, budzenie pragnienia. I to także jest pierwszym zadaniem prawdziwego wychowawcy. Człowiek, dla którego nie istnieją wartości bezwzględne, w sensie ogólnym, nie jest zdolny do przyjęcia postawy, która „w czynie daje pierwszeństwo wartościom absolutnym przed wszystkimi innymi". Można jednak wszczepić w niego pragnienie

zdobycia się na właściwe nastawienie, czyli pragnienie, aby stać się osobą, idącą jedyną drogą prowadzącą do celu.

Wtedy jednak koncepcja charakteru sformułowana przez Kerschensteinera, a wywodząca się, jak wiemy, od Kanta, okazuje się bezużyteczna dla współczesnego wychowawcy, pracującego nad kształtowaniem charakteru. Należy znaleźć inną koncepcję, jeżeli chcemy dokładniej zdefiniować jego zadanie.

Nie możemy ukryć sami przed sobą, że stoimy na ruinach budynku, którego wieże wzniósł Kant. Nie jest dane nam sporządzanie planu pod nowy gmach. Ale chyba jednak wolno zacząć od zakładania fundamentów bez planu, widząc tylko oczyma duszy jakąś wschodzącą wizję.

III

Zgodnie z ostateczną definicją Kerschensteinera, charakter jest zasadniczo nie czym innym, jak tylko świadomą zgodą na maksymy, które wyryły się w jednostce, w wyniku doświadczenia, pouczenia, refleksji; bez względu na to, czy zostały przyjęte z zewnątrz i później w całości przyswojone, czy też poczęły się w sumieniu w wyniku samodzielnej pracy nad sobą. To dobrowolne posłuszeństwo maksymom „jest jednakże tylko formą samokontroli." Pierwotnie miłość lub strach przed innymi wyrobiły w człowieku „nawyk samo-opanowania". Następnie, stopniowo „to zewnętrzne posłuszeństwo musi się przekształcić w wewnętrzne".

Pojęcie nawyku zostało później rozszerzone, głównie przez Johna Deweya w jego książce *Natura i zachowanie się człowieka*. Według niego charakter jest „interpretacją nawyków". Bez „ciągłego działania wszystkich nawyków w każdym akcie" nie istniałby żaden jednolity charakter, lecz tylko „przypadkowe zestawienie oddzielnych reakcji na poszczególne sytuacje".

Łatwo zrozumieć, jak bezsilna jest współczesna nauka o wychowaniu mając do przeciwstawienia chorobie człowieka taką koncepcję. W tym ujęciu charakter jest układem kierującym samokontrolą poprzez nagromadzenie maksym, lub też systemem nawzajem się zazębiających nawyków. Abstrahując nawet od specjalnych problemów naszego wieku ta koncepcja i tak nie może stanowić odpowiedniej podstawy do wypracowania prawdziwego charakteru. Co nie oznacza, że wychowawca może się obejść bez użytecznych zasad lub bez podtrzymywania dobrych nawyków. W rzadkich może momentach poczucie błogosławionego osiągnięcia łączy go z badaczem, wynalazcą, artystą — poprzez poczucie uczestnictwa w odsłonięciu czegoś ukrytego. W takich momentach znajduje się on w dziedzinie bardzo różnej od sfery zasad i nawyków. I jedynie na tej, najwyższej płaszczyźnie działania może ustawić swój praw-

dziwy cel — prawdziwą koncepcję charakteru — nawet jeśli nie zawsze udaje mu się go osiągnąć.

Młody nauczyciel wchodzi po raz pierwszy do klasy. Tym razem już nie z nakazu władz uczelnianych, pragnących zbadać jego umiejętności. Klasa przed nim jest jak zwierciadło ludzkości, tak bardzo zróżnicowana, tak pełna sprzeczności, tak niedostępna. Patrząc na chłopców myśli: „Przysłano mnie tutaj, więc muszę ich przyjąć takich, jakimi są, nie takich, jakimi są w tej chwili, lecz jakimi są naprawdę, — jakimi mogą się stać. Jakże odkryć, co się w nich kryje, jak nadać temu kształt?" Chłopcy nie ułatwiają mu sytuacji. Są hałaśliwi, sprawiają mu kłopot, przyglądają mu się z bezczelną ciekawością. Nauczyciel natychmiast czuje pokusę poskromienia tego czy innego łobuza, wydawania rozkazów, narzucania zasad dobrego wychowania, przeciwstawienia swego „nie" wszystkiemu, co powstaje przeciw niemu z dołu. Od razu czuje pokusę zaczęcia od dołu. A skoro tak uczyni, może już nigdy nie wzniesie się do góry — wszystko się obniży. I wtedy oczy jego napotykają twarz, która nim wstrząsa. Twarz nie jest piękna, ani specjalnie inteligentna, lecz jest to prawdziwa twarz lub raczej chaos poprzedzający kosmos prawdziwej twarzy. Odczytuje na niej pytanie nieco różne od ogólnej ciekawości: „Kim jesteś? Czy wiesz coś o mnie? Czy przynosisz mi coś? Co przynosisz?"

Młody nauczyciel odczytuje te pytania tak lub inaczej. I zwraca się do tej twarzy. Nie mówi nic ważnego ani niezwykłego. Po prostu zadaje zwykłe wstępne pytania: „O czym mówiliście ostatnio na geografii? O Morzu Martwym? A więc, co mi powiecie na ten temat?" Najwidoczniej jednak w pytaniu było coś więcej, gdyż odpowiedź, którą otrzymuje nie jest odpowiedzią zwykłego uczniaka — chłopiec zaczyna opowiadać. Kilka miesięcy temu był przez kilka godzin nad brzegiem Morza Martwego i teraz dzieli się swymi wrażeniami. Dodaje: „wszystko tam wyglądało tak, jak gdyby zostało stworzone o dzień wcześniej niż reszta świata". Najwidoczniej dopiero w tej chwili zdecydował się mówić o tym. W miarę opowiadania twarz jego zmienia się. Nie jest już tak chaotyczna. Chłopcy milkną. Wszyscy słuchają. Klasa cała też nie jest już chaosem. Coś się stało. Młody nauczyciel rozpoczął pracę „z wysoka".

Zadanie wychowawcy nie ogranicza się do wychowywania wielkich charakterów. Nie może dobierać swych uczniów; rok po roku świat taki „jakim jest" staje na drodze jego życia pod postacią sali szkolnej, jako jego przeznaczenie, w którym zawiera się sens jego pracy. Musi wprowadzić dyscyplinę i porządek, musi ustanowić prawo, może jednak tylko podejmować starania i mieć nadzieję, że dyscyplina i porządek będą stawały się coraz bardziej wewnętrzne i samodzielne w sercach jego uczniów. Lecz jego prawdziwy

cel — cel, który będzie kierował całą jego pracą — skoro go raz uznał i przyjął — leży w idei wielkiego charakteru.

Wielki charakter, to nie system zasad ani nawyków. Jego cechą charakterystyczną jest działanie całą istotą. Innymi słowy, właściwe mu jest reagowanie zgodne z niepowtarzalnością każdej sytuacji, która rzuca mu wyzwanie jako aktywnej jednostce. W sytuacjach różniących się od siebie zachodzi mnóstwo podobieństw, można by więc ustalić pewne typy ogólne i po stwierdzeniu do jakiej grupy dana sytuacja należy, czerpać ze skarbca ustalonych zasad i nawyków, stosować odpowiednią zasadę i uruchamiać odpowiedni nawyk. Natomiast to, co nietypowe w danych okolicznościach pozostanie niezauważone i nierozwiązane. Wydaje mi się, że wygląda to tak, jak gdyby po rozpoznaniu płci noworodka natychmiast również ustalało się jego typ i wszystkie dzieci jednego typu umieszczało się we wspólnej kołysce pod jedną nazwą, pomijając indywidualne imiona. Pomimo wszystkich podobieństw, każda sytuacja życiowa ma, jak każdy noworodek, inną twarz, twarz, która dotąd nie istniała i więcej się nie powtórzy. Wymaga ona reakcji, na którą nie można się z góry przygotować. Pomijając przeszłość, żąda obecności, odpowiedzialności — żąda ciebie. Wielki charakter, to według mnie ten, który przez swe czyny i postawę zaspokaja wymagania sytuacji ze szczerą gotowością, by odpowiedzieć całym swym życiem. W tym pragnieniu przyjęcia odpowiedzialności wyraża się, poprzez czyny i postawę, jedność jego istoty. Skoro istota jego jest jednością — jednością przyjętej odpowiedzialności — przeto jego życie czynne również logicznie staje się jednością. Powiedziałbym, że jedność wypływa dla niego z sytuacji, na którą zareagował z pełną odpowiedzialnością — jest to trudna do zdefiniowania jedność moralnego przeznaczenia.

To wszystko bynajmniej nie oznacza, że wielki charakter wymyka się wszelkim normom. Dla żadnej odpowiedzialnej jednostki normy nie są czymś obcym; nakaz jednak zawarty w prawdziwej normie nigdy nie staje się dla niej teoretyczną zasadą a wypełnienie jej nawykiem. Żaden rozkaz, który wielki charakter przyjmuje w ciągu swego rozwoju, nie pozostaje w nim, jako część świadomości, czy też jako materiał do pogłębiania wewnętrznego wyrobienia, lecz tkwi utajony w najgłębszej warstwie jego osobowości do momentu ujawnienia się w konkretny sposób. Jego treść objawia się, gdy powstaje sytuacja wymagająca nowego rozwiązania. Nawet najbardziej powszechną normę czasami uznaje się dopiero w specyficznej sytuacji. Znam kogoś, kogo słowa „Nie kradnij" olśniły jak błyskawica w momencie, gdy powodowały nim pragnienia zupełnie nie związane z kradzieżą. Serce jego było tak przepełnione, że nie tylko zaniechał swego zamiaru, lecz z całą siłą uczucia skie-

rował się ku czemuś wręcz przeciwnemu. Zło i dobro nie są przeciwieństwami, tak jak prawa i lewa strona. Zło przedstawia się nam jako wir, dobro — jako kierunek. Jakiś kierunek, jakiś rozkaz, jakieś „tak" są ukryte nawet w zakazie, ukazując się nam w jednym z takich momentów. Nakaz jest wtedy sformułowany naprawdę w drugiej osobie i słowo „ty" obejmuje właśnie ciebie a nie kogoś innego. Zasady rządzą tylko trzecią osobą — każdym i nikim.

Można by powiedzieć, że bezwarunkowa forma wezwania odróżnia nakaz od zasady. W wieku głuchym na wszelkie bezwarunkowe dyrektywy takie podejście do zagadnienia kształcenia charakteru jest niecelowe. Pomóc nam tu może rozważenie istoty wielkiego charakteru.

Nasuwa się pytanie, czy wychowawca rzeczywiście powinien zaczynać „z wysoka", czy precyzując swój cel ma zaczynać od wielkiego charakteru, który z natury rzeczy jest wyjątkiem; przecież w swych metodach pracy będzie zawsze musiał się liczyć z ogółem, z wieloma. Odpowiadam na to, że nie miałby prawa tak postępować, gdyby wynikiem jego działania były metody niemożliwe do zastosowania wobec ogółu. Jednakże właśnie zapoznanie się z istotą wielkiego charakteru pomaga mu znaleźć ten jedyny sposób, dzięki któremu, (jak to już zaznaczyłem) może zacząć oddziaływanie również i na ofiary Molocha, ukazując im dziedzinę ich własnych bolesnych tarć, stosunek do swojego „ja". Z tej sfery musi wydobyć wartości mające walor prawdy i siłę przyciągania dla uczniów. W tym właśnie pomaga mu rozważenie istoty wielkiego charakteru.

Część młodych zaczyna obecnie odczuwać, że dając się wchłonąć bez reszty zbiorowości zgubili coś ważnego i niezastąpionego. Utracili osobistą odpowiedzialność za życie i świat. Ci młodzi ludzie nie zdają sobie jeszcze sprawy z tego, że ich ślepe oddanie, nie było oryginalnym aktem ich własnego życia: nie rozumieją, że wypłynęło ono — w tym wieku niepewności — ze strachu przed koniecznością samostanowienia, przed poleganiem na *ego* nie uznającym już wartości wiecznych. I dlatego nie pojmują, że było wynikiem nieświadomego pragnienia, aby przenieść odpowiedzialność na jakiś wiarygodny autorytet. Nie widzą jeszcze, że oddanie to było z ich strony ucieczką. Powtarzam, ci młodzi ludzie nie uświadamiają sobie tego jeszcze. Ale zaczynają już spostrzegać, iż ktoś, kto nie decyduje całym sobą, co ma czynić, i nie bierze za to odpowiedzialności, staje się bezpłodny duchowo. A bezpłodna dusza przestaje być duszą.

Wychowawca powinien rozpocząć właśnie w tym punkcie. Ma pomóc poczuciu braku rozwinąć się w jasność świadomości i siłę pragnienia. Może obudzić u młodych odwagę wzięcia się za bary

z życiem. Może ukazać uczniom obraz wielkiego charakteru, który daje odpowiedź życiu i światu i przyjmuje odpowiedzialność za wszystkie sprawy aktualnie napotkane. Może przedstawić uczniom tę wizję bez obawy, że wychowankowie najbardziej potrzebujący dyscypliny i porządku zawikłają się w próżnych mrzonkach bezcelowej wolności. Więcej nawet — w ten sposób nauczy ich, że dyscyplina i porządek są punktem wyjścia na drodze do samoodpowiedzialności. Ukaże, że nawet wielki charakter nie rodzi się doskonały, że harmonia jego istoty musi naprzód dojrzeć, zanim wyrazi się w następstwie czynów i myśli. Trzeba tylko wciąż podkreślać sam ład — jedność wewnętrzną osoby, jedność życia. Zbiorowości nie potrafią rozwiązać dręczących sprzeczności, nie zakosztowawszy smaku prawdziwej jedności, pozostawione same sobie skończą, jak przysłowiowe skorpiony w pudełku pożerając się nawzajem. Tylko ponowne narodziny osobistej jedności — jedności istoty, jedności życia, jedności działania — mogą stawić czoła plątaninie konfliktów. Nie oznacza to statycznej jedności uniformizmu, lecz dynamiczną jedność rożnorodności, z której formułuje się dopiero jedność charakteru. W dobie dzisiejszej wielkie charaktery są wciąż „wrogami ludu". Reprezentują je ci, którzy kochają swe społeczeństwo, i pragną nie tylko je zachować, lecz także wznieść na wyższy poziom. W przyszłości będą oni architektami nowego ładu ludzkości. Jedność ludzkości musi się zrodzić z pragnienia osobistej jedności, które wychowawca powinien uchwycić i wzmocnić w swym uczniu. Wiara w tę jedność i wola, by ją osiągnąć nie są „nawrotem" do indywidualizmu, lecz krokiem poza rozdwojenie kolektywizmu i indywidualizmu. Prawdziwe związki między człowiekiem i człowiekiem mogą istnieć jedynie wśród jednostek wewnętrznie skonsolidowanych i odpowiedzialnych. I dlatego napotyka się je znacznie rzadziej w grupach o charakterze autorytatywnym, niż w nieformalnych związkach. Prawdziwe wychowanie charakteru jest prawdziwym wychowaniem do wspólnoty.

W pokoleniu ukształtowanym według tego typu powstanie pragnienie, by ponownie zwrócić się do wartości bezwzględnych, by znów posłyszeć język odwiecznych norm. Kto zna jedność wewnętrzną, której najgłębszym rdzeniem jest tajemnica, uczy się poważać tajemnicę we wszystkich jej formach. W zrozumiałej reakcji przeciwko dawniejszemu panowaniu fałszywej, fikcyjnej tajemnicy, obecne pokolenia popadają w obsesję ograbiania życia z wszelkiego „misterium". Fikcyjna tajemnica zniknie, prawdziwa znów zajmie należne jej miejsce. Wieczność nie zawiedzie pokolenia szanującego tajemnicę. Światło jej wydaje się przytłumione, gdyż oczy cierpią na kataraktę; odbiornik został wyłączony, lecz

eter nie przestaje rozbrzmiewać wibracją tonów. Zaiste, obecnie, w godzinie przewrotu, wieczne zostaje oddzielone od pseudo-wiecznego. To, co zajęło miejsce pierwotnej światłości, co przygłuszyło pierwotny dźwięk, będzie przytłumione i uciszone, ponieważ ugięło się przed okropnością nowego chaosu i ujawniła się jego znikomość. Nie pozostanie nic prócz tego, co wzniesie się ponad otchłań monstrualnych problemów dzisiejszości: tchnienie ducha i twórcze słowo, które zawsze unoszą się nad otchłaniami ludzkich dziejów. Kto potrafi widzieć i słyszeć, poprzez jedność, dojdzie do zrozumienia i odkrycia wieczności. Gdy wychowawca pomaga przywrócić człowiekowi jego jedność, tym samym pomaga mu stanąć twarzą w twarz wobec Boga.

Martin Buber
tłum. M. Ś.

ELŻBIETA SUJAK

DZIECKO ISTOTA NIEZNANA

Sformułowanie tytułowe, parafrazując tytuł słynnej książki A. Carrela, nie ma stanowić bynajmniej prowokacji pod adresem psychologii dziecka czy pedagogiki. Niewątpliwy olbrzymi dorobek tych nauk raczej stwarza złudzenie, że mogą one odpowiedzieć już na wszystkie pytania. Podobnie jednak jak medycyna — mimo stałego postępu nie mogą uwolnić nawet swych adeptów od poczucia bezradności wobec wielu konkretnych codziennych problemów życia. O ileż trudniejsza jest sytuacja konkretnego praktyka, wychowawcy czy ojca, nawet jeśli jest on najpilniejszym czytelnikiem wszystkich przygotowywanych dla niego wydawnictw popularnych.

Zadaniem tego artykułu jest rozważenie, może próba nazwania, trudności, jaką stanowi dla prawie każdego człowieka dorosłego stały kontakt z dzieckiem, stanowiący przecież podstawę wychowania w ogóle. Trudność ta, jeśli chodzi zwłaszcza o rozumienie przeżyć dziecka w najprzeróżniejszych sytuacjach życiowych, jest niemała, nawet jeśli chodzi o własne dziecko — a może szczególnie gdy chodzi o własne dziecko. Tę trudność niełatwo się uznaje, niekiedy dopiero bezradność wobec oczywistej sprzeczności zamierzeń wychowawczych z ich rezultatami sprawia, że się ona w pełni uświadamia. Gdy np. rodzice mówią: „ależ ja znam doskonale moje dziecko" — to znaczy najczęściej, że mają doskonale w pamięci wyryty jego obraz fizyczny i to, co można z zewnątrz objąć poznaniem: emocjonalną grę mimiczną, gestykulację, temperament, brzmienie głosu w różnych sytuacjach, treść wypowiedzi i styl indywidualny, nawet reakcje wegetatywne („Ja zawsze poznam, kiedy mój syn kłamie"). Taka znajomość pozwala rozpoznać dziecko nawet wśród tysięcy innych dzieci, wyczuć jego obecność i nastrój uczuciowy nie patrząc na nie — ale przecież nie umożliwia nawet odpowiedzi na pytanie, dlaczego to dziecko skłamało w tej czy innej sytuacji.

Postawienie tego pytania wprost dziecku, nawet przy zupełnym braku uprzedzeń, napięcia i przy najczulszej więzi uczuciowej, nie

może być środkiem pogłębienia znajomości. Po prostu dziecko do pewnego wieku, choć już zdolne do kłamstwa, nie potrafi przy najlepszej woli powiedzieć dlaczego skłamało.

Z pojęciem dzieciństwa wiąże się cały szereg mitów, które z pokolenia na pokolenie podejmujemy automatycznie, nie weryfikując nawet jaskrawych sprzeczności. Mitem jest bowiem „szczęśliwość dzieciństwa" (nota bene uznawana zawsze ex post na podstawie wspomnień jeśli chodzi o własne dzieciństwo lub też stanowi ocenę aktualnego dzieciństwa innego pokolenia), niewinność dziecięca, jak i domniemana przebiegłość dziecięca. Gdy nawet pedagog jak Gaston Courtois pisze: Każde dziecko jest przede wszystkim wielkim psychologiem, oceniającym ojca, matkę, opiekunkę. Bada ich, dopóki nie określi granic ich władzy i swojej wolności... Dziecko jest bystrym obserwatorem, z natury skłonnym do tyranii. Jeżeli tylko zauważy, że cały dom zbiega się na każdy jego krzyk, zrozumie, że posiada niezawodny sposób komenderowania rodzicami. Utwierdzi się w przekonaniu, że... (podkreślenia moje E. S.) to przecież jest tylko opis celowości działania dziecka ujęty analogicznie do działania dorosłego. Dopuszczalne jest to w popularnych radach, utrwala jednak mit o tym, jakoby dziecko było miniaturowym dorosłym człowiekiem. W gruncie rzeczy, gdyby nie chodziło o proste rady, jak postępować z dzieckiem, trzeba byłoby przed każdym z podkreślonych pojęć postawić zwrot zachowuje się „jak gdyby". W pewnym sensie mitem jest zarówno okrucieństwo dzieci wobec zwierząt, jak i ich miłość do rodziców. Pierwsza jest bowiem raczej zwykłą ciekawością pozbawioną zdolności przewidywania skutków podejmowanych doświadczeń (co będzie, jeśli...), lub właściwym istotom prymitywnym sposobem czerpania radości z własnej przewagi i siły, druga zaś egocentryczną potrzebą czułości i bliskości osób, których przychylność zapewnia dziecku poczucie bezpieczeństwa.

Mity te są odwieczne, a jednocześnie bieżąco tworzymy je sami: „Istota o takim uroku, tak wdzięczna i czuła musi być niewinna i dobra". W swym rozczuleniu wracamy do prymitywnego identyfikowania pojęć estetycznych z moralnymi.

Uwalniając się od mitów stajemy się jakby ubożsi, toteż staramy się je raczej zracjonalizować: nawet nie jest tak trudno znaleźć argumenty.

Powiedzmy sobie jasno — wielu dawno to przeczuło: między światem ludzi dorosłych a światem dziecka jest granica podobna do skalnego urwiska: ci z dołu nie potrafią wejść na górę, ci z góry nie potrafią zejść, choć widzą się doskonale i słyszą swój

głos nawzajem i wyciągają do siebie ręce. Wyjątkowy wysiłek lub genialne uzdolnienia pedagogiczne pozwalają przekroczyć tę granicę, tylko dla niewielu ona nie istniała: dla Janusza Korczaka, Jana Bosko.

Nie znosi tej granicy fakt, że przecież sami przeżyliśmy dzieciństwo, że myśmy tam byli.

Wynieśliśmy stamtąd w pamięci tak niewiele! Wspomnienie dorosłych z ich własnego dzieciństwa są tak ubogie, tak fragmentaryczne, na mapie dzieciństwa białe plamy stanowią prawie całe terytorium, upstrzone bogato drobnymi fragmentami przeżytej rzeczywistości. Gdy je odtwarzać rzetelnie, bez wtórnej „dorosłej" interpretacji, bez uzupełnień wspomnieniami innych ludzi, które wzbogaciły zasoby naszej własnej pamięci, okaże się, że z dzieciństwa pozostały nam tylko oderwane obrazy i strzępy wydarzeń silnie zabarwionych przeżyciem uczuciowym. Jakże różnią się między sobą wspomnienia różnych uczestników tego samego wydarzenia, jeśli było ono dostatecznie wstrząsające, aby u wszystkich zapisało się w pamięci. Jakże dziwią nas samych wspomnienia innych ludzi dotyczące naszego dzieciństwa, naszych dziecięcych zachowań i reakcji uczuciowych.

Niewierność i fragmentaryczność materiału pamięciowego zachowanego jako wspomnienia sprawia, że stanowią one bardzo słaby pomost między nami, dorosłymi a dziećmi. Pomost bardzo niepewny, zważywszy, że to, co rzeczywiście z dzieciństwa pamiętamy, splotło się nierozerwalnie z tym, co o tym okresie wiemy wiedzą ludzi dorosłych. Na ogół jednak rzadko korzystamy nawet z tego pomostu, większość opartych na wspomnieniach porównań służy od stwierdzania różnic, na niekorzyść porównywanego dziecka...

Ubóstwo pamięci dzieciństwa pochodzi stąd, że człowiek utrwala w swej pamięci w postaci wspomnień gotowych do odtworzenia tylko przeżycia w pełni świadome (również intelektualne) — a tymczasem w dzieciństwie, okresie dominowania życia odruchowego i impulsywnego, przeżyć w pełni świadomych jest niewiele.

Dodać ponadto należy, że m. in. pamięć (i odpowiednio świadomość) w dzieciństwie nie obejmuje wcale samego procesu rozwoju psychicznego. Wyrastanie z jakiejś fazy rozwojowej wymazuje niejako to wszystko, co było dla niej charakterystyczne: nie pamiętamy swoich fantazji z wieku przedszkolnego, nie pamiętamy, że w wieku szkolnym przeżyliśmy okres, w którym popisywaliśmy się siłą i zręcznością, że odczuwaliśmy, kryjąc się z tym tylko przed dorosłymi, jawną pogardę dla słabych, głupich i brzydkich, tak samo jak nie potrafimy dziś w żaden sposób odtworzyć własnego pisma z okresu szkolnego. Dlaczego niedoskonałość naszej pamięci stanowi taką przeszkodę w rozumieniu dziecka? — Głów-

nie dlatego, że nasze rozumienie drugiego człowieka polega przede wszystkim na zasadzie identyfikacji, to znaczy „podstawiania" siebie w sytuacji drugiego człowieka. Tam, gdzie taka identyfikacja jest niemożliwa, reakcje i zachowanie drugiego człowieka pozostają dla nas przeważnie niepojęte.

Dlatego nie rozumiemy przeżyć człowieka oddającego cześć boską zwierzętom, choć rozumiemy go, gdy przeżywa lęk przed klęską żywiołową. Podobnie niepojęte są dla dorosłego człowieka np. ucieczki z domów rodzinnych 8—10-letnich dzieci normalnych, spokojnych rodzin. Mimo że dom zapewnia im zaspokojenie elementarnych potrzeb, zwłaszcza bezpieczeństwo, mimo że nikt nie wypędza i nie prześladuje, dzieciom tym ta ucieczka ze wszystkim co ze sobą niesie: doraźnym zaspokajaniem głodu, nocną tułaczkę po strychach i piwnicach w chłodzie i brudzie, łączy się z przeżyciami pozytywnymi, których ani pojąć ani wyobrazić sobie nie potrafią pełni dobrej woli i kochający rodzice. Jak trudno odpowiedzieć na pytanie, jakie potrzeby, tak silne, że równoważą tyle przykrości i brak bezpieczeństwa, zaspokaja dziecko w ten sposób. Takie dziecko zresztą z reguły z inicjatywy dorosłych pewnego dnia zjawia się w gabinecie psychiatry, nawet jeśli poza tym nie zdradza żadnych objawów zaburzeń psychicznych. Z inicjatywy dorosłych, bo charakterystycznym, podstawowym impulsem wiedzeni, przyczyn każdej trudności wychowawczej (jak zresztą każdej innej trudności i pokusy) szukają zawsze poza sobą.

W relacji rodzice—dziecko, czy wychowawca—dziecko przyczyn trudności upatrujemy albo w dziecku albo w oddziaływaniu innych osób, lub czynników dziedzicznych. Tymczasem np. przykrość przeżywana przez żonę, której mąż zapomniał o rocznicy ślubu o wiele bardziej spowodowana jest jej zawiedzionym oczekiwaniem niż jego zapomnieniem. Nie byłoby przykrości, gdyby sama o tej rocznicy zapomniała. Podobnie wiele bolesnych stanów napięcia między rodzicami a dziećmi pochodzi stąd, że dziecko nie spełnia oczekiwań, o których nie wiedziało, lub których nie zrozumiało. „Gdybym był wiedział, że ci tak bardzo na tym zależało..."

Tymczasem może jeszcze trzeba wrócić do samego procesu poznania dziecka przez dorosłego. Rzadko kiedy, zwłaszcza w rodzinie, jest to poznanie wolne od zaangażowania uczuciowego — a zatem podlega ono pewnym charakterystycznym prawom myślenia uczuciowego. Obraz poznawanego przedmiotu ulega zniekształceniu, gdyż samym procesem poznania uczuciowego kierują zasady nie podlegające logice myślenia intelektualnego, a więc zasady niekiedy analogiczne czy wręcz antylogiczne. Należą tu zasady projekcji prześlepienia. Projekcja stanowi rzutowanie na poznawaną

istotę treści życzeń i obaw poznającego. W życiu wygląda to tak, że np. w dziecku lubiącym śpiewać czy bawić się bębenkiem widzi się przyszłego wielkiego muzyka, odczytując w jego zabawach niezwykłe uzdolnienia, które stanowią przedmiot ukrytych lub jawnych ambicji rodziców. Nauczyciele szkół artystycznych znają te dzieci, które nie dość uzdolnione kształci się na siłę na mniej niż przeciętnych muzyków, skazując je na oczywiste niepowodzenia życiowe, za które kiedyś przeświadczeni o niezwykłym talencie rodzice i sami delikwenci winić będą nieżyczliwy i przewrotny świat. Niejedna ładna lecz zmanierowana dziewczyna zdradza swym zachowaniem, że od wczesnego dzieciństwa rosła w przejętym od zachwyconych rodziców przekonaniu, że jest istotą wyjątkową, której należy się powszechny podziw i wyjątkowe względy i która zwykłe wymagania życia społecznego traktuje jako złośliwe szykany.

Nawet w mechanicznej pamięci debila można odczytywać niezwykłe uzdolnienie niedostrzeżone przez — zdaniem rodziców — uprzedzonych lub złośliwych nauczycieli. To samo prawo projekcji dyktuje niekiedy rodzicom przekonanie o zasadniczej słabości i nieprzystosowaniu do życia dziecka obciążonego jakimś kalectwem. Ustawiczna obawa: „ono sobie nie da w życiu rady", przesadne zastrzeżenia wobec wszystkiego co dziecko podejmuje, udzielają się przede wszystkim samemu dziecku, które ostatecznie rośnie w przekonaniu, że jest do niczego, i stopniowo urzeczywistnia wszystkie obawy, jakie nurtowały jego zatroskanych bliskich. Częsta obawa przed zejściem dziecka na drogę kłamstwa każe doszukiwać się go w wypowiedziach dziecięcych, sprawdzać każdą jego relację a nawet niekiedy śledzić jego kroki, co stwarza sytuację wręcz antywychowawczą, tak wyrażana obawa matki czy ojca może stanowić właśnie sugestię w tym kierunku. Cóż bowiem może dać wątpliwa satysfakcja udowodnienia dziecku kłamstwa i nawet napomnienie i kara, wobec nieobliczalnej szkody, jaką zawiera sugestia lub podejrzenie niesłuszne i cała związana z nim atmosfera nieufności i napięcia? (à propos — jakże my dorośli pamiętamy wszystkie niesłuszne pod naszym adresem w dzieciństwie skierowane podejrzenia! Utrwaliło je związane z nimi cierpienie — a jakże zupełnie nie pamiętamy naszych dziecięcych kłamstw. Niemal łatwo nam uwierzyć, że nie kłamaliśmy nigdy w dzieciństwie!)

Zasada projekcji ma swój przeciwny biegun w postaci prześlepienia. W poznaniu uczuciowym po prostu nie dostrzegamy tych cech, które sprzeczne są z treścią życzeń czy obaw, bądź też z wypracowanym przez wyobraźnię idealnym obrazem kochanej istoty. W ten sposób nie dostrzegamy cech, które niezangażowanemu uczuciowo niemal rzucają się w oczy i pewni oczywistości

swego poznania kochamy w dzieciach istoty będące tworem wyobraźni we wszystkim prócz faktu, że istnieją. Gdy kiedyś życie ukaże obraz odmienny, impulsywnie bronimy własnych złudzeń lub dziecku przypisujemy jako winę niezgodność tych dwu obrazów, winę, którą bardzo trudno przebaczyć.

Niekiedy raz ukształtowany a przecież zniekształcony uczuciowym zaangażowaniem obraz dziecka wystarcza rodzicom na długo, tak że nawet nie zadają sobie trudu, aby swoje dziecko wciąż na nowo poznawać. Wymazują z pamięci ten wczesny okres macierzyństwa i ojcostwa, gdy z uwagą śledzili pierwsze słowa i pierwsze kroki dziecka. Po 10 czy 15 latach spokojnie kwitują kolejne promocje szkolne, wyrastanie z ubrań i zabawek, jakby to były jedynie zmiany ilościowe, w rozwoju dziecka samo przez się zrozumiałe.

Tymczasem dziecko, to człowiek, który wciąż się staje. Przechodzi przemiany na miarę osobowych rewolucji i dziś już może nie jest tym, kim był wczoraj bo właśnie dziś po raz pierwszy w jakiejś chwili, w jakimś przeżyciu uświadomił sobie własne istnienie, albo po raz pierwszy przeżył naprawdę skruchę a nie jak dawniej tylko lęk przed karą. Może właśnie nagle zobaczył swego ojca lub matkę inaczej niż widział ich wczoraj, może uświadomił sobie po raz pierwszy łączącą go z nimi więź — albo własną odrębność? Jutro znowu będzie inny, bo nagle naprawdę przeżyje, że ma brata, albo w wyniku głębokiego wstrząsu odrzuci swego ojca wewnętrznie albo właśnie zaakceptuje jako człowieka, pomimo wszystko. Np. pomimo pobicia do krwi bez powodu — by potem wobec obcego umieć powiedzieć: „to nasza sprawa, to mój ojciec, nie chcę niczyjej pomocy". We wspomnieniach wielu ludzi, w wielotomowych pamiętnikach, mimo bardzo intymnych zwierzeń, choć się przewijają dziesiątki ciekawych ludzi, nieraz *nie widać* dzieci, albo ojca czy matki.

To wszystko dotychczas to były trudności próby zejścia z urwiska — to były trudności w poznaniu i zrozumieniu dziecka od strony „dorosłej". Pozostaje znacznie trudniejsze zagadnienie *odrębności* dziecka jako dziecka. Paraliżując poznanie na zasadzie identyfikacji, odrębność ta sprawia, że dziecko pozostaje niepojęte w swoich poczynaniach. Przypisuje mu się motywy działania analogiczne do motywów ludzi dorosłych lub stawia wymagania przerastające jego możliwości jak np. wymaganie powrotu do domu dokładnie za godzinę, lub słynne: siedź cicho, nie kiwaj nogami, nie biegaj — skierowane do małego dziecka

Zasadniczo przecenia się świadomość dziecięcą. Rodzice skarżą się na nadmierną ruchliwość dziecka mimo stałych upomnień

i kar. Tymczasem cała motoryka dziecka przedszkolnego jest prawie wyłącznie odruchowa. Zachowanie odruchowe z zasady wyprzedza świadomość — przekroczenie zakazu uświadamia sobie dziecko później, przyjmuje więc często minę winowajcy — bez możliwości poprawy.

Wychowanie małego dziecka to najczęściej wygaszanie odruchów niepożądanych, wytwarzanie zdolności hamowania i ograniczania pewnych zachowań do pewnych określonych sytuacji. Dokonuje się to według zasad tzw. klasycznego warunkowania, odkrytego przez Pawłowa, poprzez stosowanie bodźców hamujących. Takimi bodźcami hamującymi są klapsy, podniesienie głosu, gniewna mina, słowny zakaz itp. Wygaszają one reakcję odruchową bez udziału świadomości dziecka i dlatego ich skuteczność wymaga jedynie konsekwentnego, cierpliwego powtarzania bodźców hamujących lub pobudzających jak uśmiech, pieszczota, zachęta słowna, nagroda. Brak stałego powtarzania tych samych bodźców w tych samych sytuacjach pozostawia dziecko w stanie pierwotnej dzikości, natomiast przemieszanie bodźców raz hamujących, a innym razem pobudzających wobec tych samych reakcji odruchowych („nie wolno machać kijem" — „machaj, machaj, pokaż, jaki jesteś mocny") — sprowadza u dziecka nerwicę analogiczną do tej, na jaką zapadały eksperymentalne psy Pawłowa.

Oczywiście nie może być mowy o tym, że dziecko rozumie zakaz lub że „wie, że nie wolno, ale wciąż próbuje". Cały okres życia odruchowego nie zostaje objęty pamięcią właśnie dlatego, że świadomość dziecka nie towarzyszy jego przeżyciom — prawie zupełnie niemalże do końca trzeciego roku życia.

Cytowany na wstępie opis zachowania się dziecka wzięty z *Rad dla rodziców* Gastona Courtois stanowi ilustrację charakterystycznego celowego zachowania się dziecka zmierzającego do zaspokojenia jakiejś dziecięcej potrzeby np. kontaktu z matką, karmienia, itp. Celowość działania, dobór środków imituje niemal działanie świadome. W gruncie rzeczy stanowi typowy przykład zachowania odruchowego, przy czym „dobór środków" powstał na zasadzie tzw. warunkowania instrumentalnego: wśród wielu wyrazów niepokoju wywołanego stanem potrzeby u dziecka, któryś z nich, np. krzyk, sprowadził szybko zaspokojenie potrzeby. W następnej sytuacji potrzeby i niepokoju dziecko od razu zastosuje ten sam sposób wyrażania potrzeby — analogicznie jak zwierzęta doświadczalne, które biegając bezładnie po klatce w stanie niepokoju wywołanego głodem, nacisnęły przypadkowo dźwignię otwierającą dostęp do pożywienia. W przyszłości zamiast biegać bezładnie, od razu nacisną tę dźwignię. Jest to tzw. uczenie się

drogą warunkowania instrumentalnego. W przebogatym zarówno w potrzeby jak i możliwości sygnalizowania potrzeb życiu dziecka może ono imitować niezwykłą przemyślność czy spryt — choć przebiega zupełnie poza świadomością. Przywykliśmy pod pojęciem odruchu rozumieć tylko odruchy najprostsze, jak eksperymentalny skurcz mięśnia w odpowiedzi na drażnienie skóry, ścięgna czy mięśnia, stąd trudno wyobrazić sobie, że mogą istnieć złożone i bogate łańcuchy odruchowe. Tymczasem istnieje odruchowe szukanie, odruchowa ucieczka czy agresja, odruchowa kokieteria i odruchowe uczenie się i ćwiczenie nowo nabytych sprawności.

Stopniowo, w trakcie rozwoju, w zachowaniu dziecka zaczyna na długo dominować czynnik impulsywności — bogatszy w udział świadomości o tyle, że towarzyszy ona przeżyciu, a więc mówiąc potocznie „dziecko wie co robi i czego chce". Ponieważ jednak świadomość nie wyprzedza działania, nie obejmuje ona ani jego celu ani konsekwencji. W tym okresie dziecko uświadamia sobie coraz bardziej swoje aktualne potrzeby i chęci, podejmując jednak działania, nie uświadamia sobie ich celu ani nie posiada zdolności przewidywania możliwych skutków tego działania. To znaczy, że nie może odpowiedzieć na pytanie „po co" ani „dlaczego" zachowało się tak czy inaczej. Przewaga zachowania impulsywnego trwa praktycznie przez całe dzieciństwo — dopiero późny wiek szkolny wzbogaca dziecko o świadomość pełną, wybiegającą naprzód, co oznacza zdolność planowania, wyznaczania celu własnym działaniom i zdolność przewidywania, wykraczającą poza elementarne doświadczenie.

Trudności kontaktu dziecka z dorosłym, wynikające z niedostatecznej świadomości towarzyszącej dziecięcemu działaniu, pomnaża specyficzna sytuacja dziecka jeśli chodzi o rozwój mowy.

Niezależnie od najlepszej woli dziecko nie może poinformować dorosłego o swych przeżyciach tak, jak tego oczekują stawiający mu pytania. Mowa dziecięca przez długi okres czasu jest głównie narzędziem nazywania świata otaczającego, najprostszych czynności i zależności, nawet gdy już rozszerza się w umiejętność czytania i pisania. W świadomym poznawaniu dziecięcym powstaje najpierw cały otaczający świat i ten najpierw zostaje „nazwany", stopniowo coraz bogatszym zasobem pojęć, podczas gdy cały świat wewnętrzny dziecka choć już nieraz bardzo bogaty, długo pozostaje bezimienny. Jak długo potrwa, zanim dziecko staje się zdolne powiedzieć „jestem smutny"! W tym samym czasie postawione mu pytanie „dlaczego jesteś smutny" nie może jeszcze otrzymać odpowiedzi. Dopiero dojrzewający chłopiec czy dziewczyna będą mogli powiedzieć sobie: „jestem smutny, a nie wiem dlaczego", bo dopiero wtedy zrozumieją, że gdy dotychczas wiązali swój smutek z naj-

bliższą poprzedzającą go przykrością, to nie była to właściwa odpowiedź, choć była nieraz bardzo bliska prawdy. Dopiero wtedy odkrywa się, że następstwo zdarzeń nie jest identyczne ze związkiem przyczynowym w życiu psychicznym. Odnośnie świata zewnętrznego odkrywa się wcześniej tę różnicę, pracuje przecież nad tym szkoła. Gdy zacina się w milczeniu dziecko zapytane stereotypowym „dlaczego" odnośnie jakiegokolwiek jego działania, np. zbyt późnego powrotu do domu, spotyka je kara za upór. A przecież była w tym milczeniu uczciwość niewiedzy. Sporo dzieci odkrywa, że dorosłym chodzi głównie o to, by w ogóle odpowiedziały, opowiadają więc cokolwiek, co poprzedzało wydarzenie objęte pytaniem i unikają oskarżenia o upór i zacięcie. Milczą te dzieci, które przyjmują pytanie „dlaczego" w całym jego przyczynowym sensie. Wiedzą jedynie, że np. nie chciały wrócić zbyt późno do domu, ale nic ponad to. Zasada rozwoju mowy od pojęć konkretnych do uogólnienia i wreszcie abstrakcji, życie wyłącznie w teraźniejszości, a więc brak poczucia czasu jeszcze wtedy, gdy dziecko nabywa już abstrakcyjnych pojęć liczbowych („ile razy jeszcze pójdę spać, zanim pojadę nad morze?" — czy zabawne „przyjdę do ciebie przedwczoraj"), bogactwo spostrzeżeń utrwalonych w pamięci jedynie obrazowo, bezsłownie, szereg obserwacji zachowań dorosłych, które dziecko sprawnie potrafi naśladować, choć nie potrafi ich nazwać — wszystko to sprawia, że dziecko jest kiepskim adwokatem we własnych sprawach. To znaczy, że jego kontakt słowny z dorosłym i zdolność informowania o motywach własnego postępowania jest bardzo słaba i nie może się przeciwstawić pomysłowym interpretacjom dorosłych, dotyczącym jego zachowań i reakcji — broni się więc często bezradnym milczeniem, „zamknięciem się w sobie", jak to nazywają dorośli.

Odrębność działania dziecięcego — niedostatecznie również dostrzegana przez dorosłych — polega również na znacznie większym stopniu zaangażowania się dziecka w działanie, choćby tylko w zabawę. Zaangażowanie to bywa tak całkowite, że można zaryzykować twierdzenie o zawężonym polu świadomości. Cały świat zewnętrzny przestaje istnieć — razem z czekającą z obiadem matką, z zapadającym mrokiem i przenikającym chłodem czy wilgocią. Świat fantazji i rzeczywistości splata się w jedno i jakże trudno wytłumaczyć dorosłemu: „to jest piesek na niby, ale on szczeka i biega".

Całym spontanicznym zachowaniem się dziecka rządzi zasada algedoniczna: dążenie do przyjemności i ucieczka od przykrości, przy czym hierarchia przyjemności czy przykrości może się kształtować bardzo różnie. 12-letnia dziewczynka woli nocować przez

kilka dni na strychu w chłodzie, głodna i brudna, niż wrócić do domu, gdzie oczekuje ją słuszna wymówka za niedostateczny stopień, o którym poinformowano matkę na wywiadówce.

Zasadzie algedonicznej podporządkowane jest początkowo całe wartościowanie świata zewnętrznego. Dopiero stopniowo i głównie pod wpływem wychowania włączają się inne elementy wartości, jak estetyczne, uczuciowe, wynikające z poczucia przynależności (gdy „nasze" staje wyżej niż „wasze") i wreszcie społeczne i moralne.

Można mówić niemal o „wykluwaniu" się pojęć moralnych z pierwotnego wartościowania algedonicznego, w którym dobry znaczy to samo co przyjemny, smaczny, a zły znaczy przykry, budzący lęk.

Jeszcze przez prawie cały wiek szkolny dziecko ocenia nauczycieli bardzo charakterystycznie: nauczyciel „dobry" to znaczy łagodny, uśmiechnięty, choćby był tylko po prostu niezaangażowany i obojętny. „Zły" pan czy pani w szkole to ten, który się gniewa, który podnosi głos, czyli, jak mówią dzieci, „krzyczy".

Jak trudno różnicują się, pokrywające się we wczesnym wartościowaniu, pojęcia estetyczne i moralne: brzydki i zły — których rozróżnienie utrudnia jeszcze beztroskie utożsamianie tych pojęć stosowane przez dorosłych ad usum Delphini nawet w oficjalnym nauczaniu moralności chrześcijańskiej. Tworząca się z wolna trwała już i ostateczna hierarchia wartości u młodzieży zdumiewa nieraz swoją strukturą, w której „modny" stoi wyżej niż „piękny", a „elegancki" wyżej niż „uczciwy". Fakt, że wartościowanie estetyczne jako prymitywniejsze tworzy się u dziecka łatwiej niż moralne, stanowi dla wychowawcy pokusę, która zwyciężając po linii mniejszego oporu może spowodować trwały niedorozwój moralny.

Rozważając trudności kontaktu dorosłego z dzieckiem nie należy pomijać i pomniejszych zasad kontaktu. Chodzi o to, że w kontakcie tym dochodzą do głosu zawsze najpierw, jako szybciej działające, bodźce b e z s ł o w n e: wyraz twarzy i ton głosu — dopiero po nich następuje percepcja treści słownych. (Dotyczy to zresztą każdego kontaktu międzyludzkiego). Treść słowna wypowiedzi, choćby najstaranniej dobrana, dociera do świadomości dziecka dopiero wtedy, gdy opanowała je już znacznie szybsza odruchowa reakcja emocjonalna na bodźce bezsłowne, a zwłaszcza ton.

Ileż przemówień wychowawczych przez dominujący ton wymówki i pretensji czy niezadowolenia oddziaływuje ostatecznie tylko jako przykry hałas, który wychowanek uczy się „wytrzy-

mywać" z potulnym wyrazem twarzy, zupełnie wyłączając obronnie rozumienie treści. Zasada algedoniczna dyktuje mu impulsywną obronę swego dobrego samopoczucia przez równoczesny monolog myślowy, którego treści nie odważyłby się wypowiedzieć głośno. „Ile ja jej się natłumaczyłam" — powie ze łzami w oczach bezradna matka.

Okazuje się, że nie sposób pisać, tak jak i myśleć o dziecku z wyłączeniem troski o nie — stąd w tym artykule tyle dygresji pedagogicznych w swej istocie, w gruncie rzeczy pomyślanych jako ilustracje czy przykłady.

Wszystkie nauki zajmujące się człowiekiem jako swym przedmiotem zawierają taką troskę i tym przede wszystkim chyba różnią się od innych gałęzi wiedzy, wymagających jedynie zaangażowania intelektualnego. Ale można powiedzieć inaczej: troska o człowieka, o losy jego dzieci musi zawierać również zaangażowanie władz poznawczych człowieka, wysiłek intelektualny, aby wypływające z niej działanie wydało owoce odpowiadające miłości, która tę troskę o los konkretnego człowieka zrodziła.

Elżbieta Sujak

HALINA BORTNOWSKA

EDWARD SCHILLEBEECKX, TEOLOG SPOTKANIA

Od dawna już należy się czytelnikom artykuł o tym teologu, którego prace zamieszczamy w „Znaku" od kilku lat[1]. Pierwsza jego książka ukazała się po polsku przeszło rok temu. Zamieściliśmy swego czasu jej omówienie[2] — niniejsze uwagi mają inny charakter, o wiele bardziej osobisty. Chciałabym, aby było to prawdziwe spotkanie ze Schillebeeckxem, człowiekiem, myślicielem, duszpasterzem, spotkanie, w którym element ludzki byłby bardzo wyraźnie obecny. Genezą tego artykułu są moje własne spotkania z wielkim teologiem — najpierw na Soborze, potem przy lekturze jego prac i wreszcie podczas długich rozmów w Louvain i Nijmegen. Do tego trzeba dodać spotkania pośrednie — ze środowiskiem, z nauczycielami, uczniami i przyjaciółmi Schillebeeckxa w Belgii, w Holandii i w Rzymie. Rzecz ogromnie charakterystyczna, że te trzy kategorie zachodzą na siebie: Schillebeeckx chętnie uczy się od swoich uczniów, sam z kolei wpływa na tych, co kiedyś byli jego nauczycielami, a wszystkich obdarza życzliwością rodzącą przyjaźń. Nie stworzył typowej szkoły, natomiast niemal z reguły znajduje się tam, gdzie wiele się dzieje, gdzie nowe dochodzi do głosu. Nie stworzył także systemu, nawet w nowoczesnej, zmodyfikowanej formie (jak to uczynił np. Rahner). Teologia Schillebeeckxa ma swoje motywy przewodnie — jednym z nich, chyba najważniejszym, jest idea spotkania, międzyosobowej więzi, wspólnoty — ale motywy te rozwijają się i doznają przemian w nieustannym bardzo żywym kontakcie ze wszystkim co aktualne w dzisiejszej myśli teologicznej i filozoficznej. Lecz aktualność to tylko jeden biegun, jedno z ognisk zainteresowania autora; drugim jest tradycja. Budowanie, wzmacnianie, odnawianie więzi z tradycją zdaje

---

[1] E. Schillebeeckx, *Trzecia Sesja II Soboru Watykańskiego*, „Znak" 128—129 (2—3, 1965), s. 320; *Po zakończeniu Soboru*, „Znak" 145—146 (7—8, 1966), s. 840; *Przewodnictwo duchowe*, „Znak" 156 (6, 1967), s. 807.

[2] E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. ks. A. Zuberbier, Kraków 1966, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak", Rec.: A. Hauke-Ligowski OP, J. Salij OP, *Sakrament i osoba*, „Znak" 157—158 (7—8, 1967), s. 1020.

się być szczególnym powołaniem Schillebeeckxa. Do tej sprawy jeszcze powrócimy; osobiste spotkanie wypada rozpocząć od danych biograficznych. Na ich tle cechy myślenia staną się bardziej zrozumiałe.

Edward Schillebeeckx urodził się 12 stycznia 1914 w Antwerpii. Jego dzieciństwo — w gronie licznego rodzeństwa — upłynęło w małym miasteczku flamandzkim niedaleko Louvain. Mając dwadzieścia lat wstąpił do zakonu Dominikanów w Gandawie. Studiował w Louvain, gdzie prowincja flamandzka ma swój własny ośrodek naukowy. Pierwsza samodzielna praca napisana na stopień lektora (nie drukowana) dotyczy teologii Pawłowej. [3] Ambitnie zakrojona, omawia kontrowersyjną kwestię zła i grzechu tkwiącego w człowieku i jego stosunku do ciała. Nie przypadkowo gros zainteresowania młodego autora skupia się na wizji człowieka, stanowiącej klucz do całej myśli Św. Pawła. Temu antropologicznemu nastawieniu pozostanie wierny po dziś dzień.

Lata wojny (Schillebeeckx otrzymuje święcenia kapłańskie w 1941 roku) nie stwarzają wielkich możliwości naukowych. Schillebeeckx jest jednak już wtedy jednym z najwybitniejszych studentów i nadzieją zakonu otaczającego pracę intelektualną najwyższym szacunkiem. W zakresie filozofii wielki wpływ na Schillebeeckxa wywiera wtedy jeden z jego profesorów, D. M. de Petter. Postać tego żyjącego jeszcze i nadal twórczego filozofa starszego pokolenia (ur. 1905) zasługiwałaby na osobne omówienie. Publikował on niewiele i niemal wyłącznie w ojczystym języku flamandzkim (mimo znakomitej znajomości francuskiego). Wszystkie siły wkładał natomiast we własne oryginalne przemyślenia, których owoce wykorzystywał w wykładach i kierowaniu pracami uczniów, a także w działalności redakcyjnej. Dominikanie lowańscy wydają kilka stojących na wysokim poziomie czasopism: „Tijdschrift voor Geestelijk Leven" (poświęcone ascetyce, w typie francuskiego „La Vie Spirituelle") i „Kultuurleven" (rodzaj naszego „Znaku"). Założony przez de Pettera „Tijdschrift voor Philosophie" powstał w 1938 roku. De Petter zajmuje się głównie zagadnieniem prawdy (i na tym tle także ewolucji dogmatów). [4] Jako przeciwnik konceptualizmu walczy z przerostem abstrakcyjnych pojęć w filozofii, jest też jednym z nielicznych myślicieli, którzy w okresie antymodernistycznej kampanii nie zrezygnowali z prób dalszego rozwijania problematyki sygnalizowanej przez „modernistów". Poglądy

[3] *De zondige voor-geschiedenis van het christendom volgens Sint Paulus.* Lectoraatsthesis 1941—42. Maszynopis przechowywany w bibl. lowańskiego Studium Domesticum Dominikanów.

[4] Por. D. M. de Petter *Begrip en werkelijkheid* (Pojęcie i rzeczywistość). Paul Brand Hilversum-Antwerpen 1964, s. 252.

de Pettera odbiegały zarówno od scholastyki jak i od rozpowszechnionych wówczas koncepcji Blondela i Maréchala. Wpływ de Pettera jest w myśli Schillebeeckxa bardzo widoczny, szczególnie w pracach na temat prawdy, pojęcia tolerancji i struktury aktu wiary. [5]

Po wojnie Schillebeeckx kontynuuje studia we Francji — w dominikańskim ośrodku Le Saulchoir, gdzie jest kolegą o. Chenu, a także w Collège de France i na Sorbonie, w Ecole des Hautes Etudes. Interesuje się szczególnie patrystyką i mediewistyką, ale jednocześnie pogłębia też swoją znajomość filozofii współczesnej (na Sorbonie styka się z Le Senne'm, Lavellem i J. Wahlem). Z kolei wpływ Le Saulchoir zbliża go do tomizmu, wpajając zarazem krytyczny stosunek do jego ujęć podręcznikowych. Już wtedy Schillebeeckx przekonany jest, że teologia potrzebuje konfrontacji także z filozofią dzisiejszą, której cennym elementem jest nastawienie personalityczne, cechujące zwłaszcza fenomenologię.

Owocem studiów paryskich jest praca doktorska (1951), w rozwiniętej postaci opublikowana w 1952 roku jako I tom monumentalnego dzieła *De sacramentele Heilseconomie (Sakramentalna ekonomia zbawienia)*. [6] Praca ta stawia Schillebeeckxa w czołówce teologów badających zagadnienia dogmatyczne, związane z liturgią chrześcijańską. Po doktoracie Schillebeeckx wraca do Louvain, gdzie wykłada w studium dominikańskim, a od 1956 także na Uniwersytecie, ale nie na wydziale teologii, tylko w Institut des Sciences Religieuses, gdzie kształcą się przyszłe katechetki, duszpasterze specjalizujący się w zagadnieniach katechezy i teologowie świeccy. Instytut ten ma charakter bardziej otwarty i żywy niż zastygający w swych tradycjach „Święty Wydział Teologii". Jedną z tych tradycji jest swoista dyskryminacja wobec zakonników, którym z zasady nie powierza się katedr. Tę decyzję podjęto w czasie bardzo ostrych kontrowersji jansenistycznych, chcąc uniknąć wojny między zakonami na terenie uniwersyteckim, i dotąd trwa ona w mocy. Dla Schillebeeckxa postanowiono wreszcie zrobić wyjątek, ale decyzja przyszła za późno. W r. 1957 przyjął on katedrę dogmatyki i historii teologii na Uniwersytecie Katolickim w Nijmegen (Holandia). Ten młody Uniwersytet (młodszy od naszego KUL) odznacza się wielką dynamiką rozwojową i znaczną niezależnością, także wobec episkopatu. Kardynał Alfrink pragnie mieć w Wydziale Teologicznym partnera dialogu. Autonomia władz uniwersy-

[5] Prace zebrane w tomie *Openbaring en theologie. Theologische Peilingen I*, H. Nelissen Bilthoven 1964, wyd. 2, 1966. Przekład franc. *Révélation et théologie. Approches théologiques.* Bruxelles 1965, Ed. du Cep. Por. zwłaszcza część III, (rozdział o pojęciu prawdy).

[6] *De sacramentele Heilseconomie*, H. Nelissen Bilthoven 1952, s. 688.

de Pettera odbiegały zarówno od scholastyki jak i od rozpowszechnionych wówczas koncepcji Blondela i Maréchala. Wpływ de Pettera jest w myśli Schillebeeckxa bardzo widoczny, szczególnie w pracach na temat prawdy, pojęcia tolerancji i struktury aktu wiary. [5]

Po wojnie Schillebeeckx kontynuuje studia we Francji — w dominikańskim ośrodku Le Saulchoir, gdzie jest kolegą o. Chenu, a także w Collège de France i na Sorbonie, w Ecole des Hautes Etudes. Interesuje się szczególnie patrystyką i mediewistyką, ale jednocześnie pogłębia też swoją znajomość filozofii współczesnej (na Sorbonie styka się z Le Senne'm, Lavellem i J. Wahlem). Z kolei wpływ Le Saulchoir zbliża go do tomizmu, wpajając zarazem krytyczny stosunek do jego ujęć podręcznikowych. Już wtedy Schillebeeckx przekonany jest, że teologia potrzebuje konfrontacji także z filozofią dzisiejszą, której cennym elementem jest nastawienie personalityczne, cechujące zwłaszcza fenomenologię.

Owocem studiów paryskich jest praca doktorska (1951), w rozwiniętej postaci opublikowana w 1952 roku jako I tom monumentalnego dzieła *De sacramentele Heilseconomie (Sakramentalna ekonomia zbawienia)*. [6] Praca ta stawia Schillebeeckxa w czołówce teologów badających zagadnienia dogmatyczne, związane z liturgią chrześcijańską. Po doktoracie Schillebeeckx wraca do Louvain, gdzie wykłada w studium dominikańskim, a od 1956 także na Uniwersytecie, ale nie na wydziale teologii, tylko w Institut des Sciences Religieuses, gdzie kształcą się przyszłe katechetki, duszpasterze specjalizujący się w zagadnieniach katechezy i teologowie świeccy. Instytut ten ma charakter bardziej otwarty i żywy niż zastygający w swych tradycjach „Święty Wydział Teologii". Jedną z tych tradycji jest swoista dyskryminacja wobec zakonników, którym z zasady nie powierza się katedr. Tę decyzję podjęto w czasie bardzo ostrych kontrowersji jansenistycznych, chcąc uniknąć wojny między zakonami na terenie uniwersyteckim, i dotąd trwa ona w mocy. Dla Schillebeeckxa postanowiono wreszcie zrobić wyjątek, ale decyzja przyszła za późno. W r. 1957 przyjął on katedrę dogmatyki i historii teologii na Uniwersytecie Katolickim w Nijmegen (Holandia). Ten młody Uniwersytet (młodszy od naszego KUL) odznacza się wielką dynamiką rozwojową i znaczną niezależnością, także wobec episkopatu. Kardynał Alfrink pragnie mieć w Wydziale Teologicznym partnera dialogu. Autonomia władz uniwersy-

---

[5] Prace zebrane w tomie *Openbaring en theologie. Theologische Peilingen I*, H. Nelissen Bilthoven 1964, wyd. 2, 1966. Przekład franc. *Révélation et théologie. Approches théologiques*. Bruxelles 1965, Ed. du Cep. Por. zwłaszcza część III, (rozdział o pojęciu prawdy).

[6] *De sacramentele Heilseconomie*, H. Nelissen Bilthoven 1952, s. 688.

teckich jest bardzo daleko posunięta, co sprzyja twórczej atmosferze naukowej.

Przeniesienie się do Holandii, a potem Sobór rozpoczynają nowy okres życia Schillebeeckxa. Oznacza on wyjście na szerszą arenę ogólnokościelną i międzynarodową. Ale jego bestseller, opublikowana w kilkunastu językach książka o *Chrystusie, sakramencie spotkania z Bogiem* wywodzi się jeszcze z Paryża i z Louvain. Na użytek swych lowańskich studentów, po większej części świeckich, autor prezentuje w niej wnioski i refleksje wyrastające z pracy nad *De sacramentele Heilseconomie* — także nad tomem II, który jednak nigdy nie został napisany i nie leży już w planach autora. Zbyt wiele się w międzyczasie wydarzyło, konieczne byłyby nowe studia nad rosnącym materiałem historycznym a także zupełnie nowe przemyślenia, nie mieszczące się już w pierwotnym schemacie. Próbkę tego, czym mogłyby być, stanowi artykuł Schillebeeckxa o eucharystycznej obecności Chrystusa (z 1966 roku). [7] Przy tej okazji warto może zwrócić uwagę na coraz istotniejszą rolę filozofii współczesnej w teologii Schillebeeckxa. W jego pracy doktorskiej, a potem w *De Sacramentele Heilseconomie*, podstawowym narzędziem filozoficznym był tomizm. Był on zresztą czymś więcej niż tylko narzędziem — mimo obecności pewnych innych elementów właśnie tomizm był zasadniczym punktem odniesienia, to on stanowił o wewnętrznym kosmosie autora, decydował o problematyce, o porządku omawianych kwestii. W książce o *Chrystusie, sakramencie spotkania*, w warstwie antropologicznej, w tym, co się mówi o człowieku (także o Chrystusie-Człowieku), coraz wyraźniej dochodzi do głosu fenomenologia, zwłaszcza w ujęciu holenderskiego myśliciela Buytendijka. [8] Pojęcia fenomenologiczne wplatają się także raz po raz w samą interpretację sakramentów. A we wspomnianym artykule o Eucharystii widać już wyraźnie, że nie odkładając tomizmu do lamusa nieużytecznych syntez autor tworzy jednak swoją własną wizję sakramentalności.

REINTERPRETACJA EUCHARYSTII

Punkt ciężkości znacząco się przesuwa. Pojęcia i szlaki myślowe tomizmu tracą swą pozycję bezwzględnego uprzywilejowania. Szukając porozumienia z człowiekiem dzisiejszym autor bynajmniej nie zrywa związków z tradycją: pierwsza część artykułu poświęcona jest

---

7 *De eucharistische wijze van Christus werkelijke tegenwoordigheid* (Eucharystyczny sposób rzeczywistej obecności Chrystusa) „Tijdschrift voor Theologie", 5 (1965) 136—173 i 4 (1966) 359—394.

8 Por. F. J. J. Buytendijk *Phénomenologie de la rencontre*, Paris 1952. *Zur Phänomenologie der Begegnung*, „Eranos Jahrbuch", 19 (1950).

analizie trydenckiej doktryny Eucharystii. W sposób wręcz mistrzowski autor wykorzystuje tu nie tylko same dekrety, lecz także istniejące protokoły obrad. Wywody te stanowią interesujący przykład metody, nowoczesnego podejścia do historii teologii i dogmatu. Analiza uwydatnia rolę pojęć i założeń filozoficznych w formułowaniu doktryny teologicznej. Są one niezbędne, ale przez fakt zastosowania w teologii nie zyskują jakiejś absolutnej sankcji czy trwałego monopolu. Inne pojęcia i założenia mogą okazać się równie lub nawet bardziej przydatne, zwłaszcza w zmienionych warunkach, w innym kontekście intelektualnym. W drugiej części obszernego artykułu Schillebeeckx podejmuje najpierw analizę kilku dotychczasowych prób wykorzystania w teologii nowych pojęć z kręgu fenomenologii. Stwierdza on na wstępie że nowoczesna fenomenologia nie wypracowała teorii «znaku», zajęła się natomiast antropologią czynów symbolicznych, wychodząc od koncepcji człowieka, która przezwyciężyła dualizm. „Człowiek nie jest jakimś określonym wnętrzem, które dopiero później jakby w następnej fazie, poprzez cielesność, niejako wciela się w świat. Ciało ludzkie jako takie nierozerwalnie związane jest z ludzkim podmiotem i do niego należy." Do istoty fenomenologicznej koncepcji człowieka należy też przekonanie, że człowiek odnajduje siebie i staje się sobą, o-sobą wtedy właśnie gdy nawiązuje kontakt, wychodzi naprzeciw inności drugiego człowieka: „poprzez ciało człowiek objawia się, staje się widzialny, dostępny obserwacji, publiczny. W tym sensie, pojmując to nie-dualistycznie, możemy powiedzieć, że ciało nie wskazuje na jakąś leżącą poza nim duszę, jest ono nie znakiem ducha, lecz samym wnętrzem ludzkim w jego widoczności". Wnętrze nie ukrywa się więc za zasłoną cielesności, lecz w niej dochodzi do głosu, znajduje wyraz. [9]

Ten fakt rzuca nowe światło na ludzką działalność symboliczną. Znak jako taki wskazuje, kieruje ku czemuś, co jest od niego samego różne i co jest nieobecne. Cielesność ludzka i jej przejawy stanowią natomiast widzialną obecność ducha, choć jest to obecność niedoskonała, nieadekwatna. „W ludzkim działaniu symbolicznym można bezpośrednio przeżywać i doświadczać samej rzeczywistości; nie musimy na podstawie znaku dochodzić przez wnioskowanie do innej, oznaczanej, ale nie obecnej realnie rzeczywistości. Termin «znaczenie symboliczne» nie oddaje więc w sposób dość wyraźny całej dojmującej realności symbolicznego działania".

Na tym tle sakramenty mogą i muszą być rozpatrywane jako czynności należące do sfery życia osobowego — chodzi tu o między-

---

[9] Por. też na ten temat E. Schillebeeckx, *Osobowe spotkanie z Bogiem. W odpowiedzi J. A. T. Robinsonowi* w zbiorze: *Spór o uczciwość wobec Boga*, Biblioteka „Więzi", Warszawa 1966, s. 386 i nast.

osobowe spotkanie między wierzącym a Chrystusem. Nie można ich traktować tak, jakby należały do pozaludzkiego świata rzeczy. [10] W dalszym ciągu artykułu Schillebeeckx dość szczegółowo referuje różne nowsze próby interpretacji doktryny eucharystycznej, w ten czy inny sposób nawiązujące do fenomenologicznego personalizmu. [11] Szczególnie wiele uwagi poświęca dociekaniom Ch. Davisa [12] i swego kolegi z Nijmegen, P. Schoonenberga S. J. [13] Widzi w nich wiele cennych elementów, ale podkreśla też konieczność wyraźniej biblijnego i kościelnego punktu wyjścia: „to świadectwo apostolskie jest nadającą kierunek zasadą a nie bezpośrednio sama fenomenologia. Ale tylko w dzisiejszym kontekście życiowym — a więc tylko dzięki fenomenologicznemu ujęciu — świadectwo to wiernie zachowuje dla nas zawarte w nim podstawowe intuicje apostolskie".

Schillebeeckx rozpoczyna więc swe rozważania od refleksji nad danymi biblijnymi [14]. Jeśli przyjąć argumenty świadczące o tym, że tradycja Pawłowa jest starsza niż tradycja wyrażona w Ewangelii Marka, to staje się jasne, że w Kościele pierwotnym interpretacja „święcenia wieczerzy z Jezusem" rozwijała się równolegle do postępującego wnikania w misterium Chrystusa. W obrębie tej wieczerzy pierwsi chrześcijanie przeżywali swoje bycie Kościołem — eschatologiczną gminą powstającą na zasadzie osobistego związku z Jezusem, którego, jako Chrystusa, już całkiem wyraźnie poznali w zmartwychwstaniu. Wierzący tworzą wspólnotę mocą śmierci Chrystusa za nasze grzechy i jego zmartwychwstania. Osobisty związek z Chrystusem explicite znajduje wyraz w liturgicznym słowie wypowiadanym nad chlebem i kielichem: tu okazuje się co oznaczała i zawsze będzie oznaczać dla Kościoła wspólnota stołu z Jezusem — że jest on rzeczywiście obecny w zgromadzonej gminie. Dalszy, uprawniony rozwój w obrębie Nowego Testamentu prowadzi do kultowego skoncentrowania rzeczywistej obecności Chrystusa w jego gminie pod postaciami chleba i wina.

Już w Nowym Testamencie nacisk przenosi się z kościelnej wspól-

---

10 Por. *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, rozdz. 1.

11 Por. J. Möller *De transsubstantiatie*, „Ned. Kath. St." 56 (1960) 2—14 oraz *Existentiaal en categoriaal denken*, tamże 166—171.

12 *Understanding the Real Presence*, „Sophia" 1964, 12—24.

13 *De tegenwoordigheid van Christus*, „Verbum", 26 (1959) 148—157; *Een terugblik: ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid*, tamże, s. 314—327; *Christus tegenwoordigheid voor ons*, „Verbum" 31 (1964) 393—415. W języku ang. *Presence and Eucharistic Presence*, „Cross Currents", fragmenty tegoż w „Znaku" 159 (9, 1967), s. 1142.

14 Powołuje się tu przede wszystkim na prace luterańskiego egzegety W. Marxena (*Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gütersloh 1963) oraz katolickiego biblisty B. Van Iersela (*De presentia realis in het Nieuwe Testament*, w: *Presentia realis*, Nijmegen 1963).

noty łaski w Chrystusie (*res sacramenti*) na eucharystyczną realną obecność pod postacią chleba i wina (*res et sacramentum*). Eschatologiczna orientacja staje się teraz faktem i jest przeżywana w obrębie wydarzenia kultowego, w którym znajduje aktywny wyraz sam najgłębszy sens rozwijającej się dalej historii.

Zdaniem Schillebeeckxa to postępujące zgłębianie prawdy dokonujące się mocą i pod gwarancją Ducha Świętego wskazuje dobitnie, że w Kościele, trwającym przez wieki, „realna obecność eucharystyczna ma służyć naszej eschatologicznej wspólnocie osobowej z Panem, który kiedyś naprawdę poniósł śmierć, ale na zasadzie swego rzeczywistego zmartwychwstania, jako zbawczy czyn Boga, nadal działa w swojej gminie. Ostatecznie chodzi tu o naszą osobistą eschatologiczną więź z żyjącym Chrystusem. Sprawowanie Eucharystii sięga w przyszłość jako skuteczny znak." „Także my, podobnie jak pierwsi chrześcijanie — stwierdza dalej autor — powinniśmy przeżywać tę rzeczywistość w naszym dzisiejszym życiowym kontekście, wciąż na nowo ją interpretując i aktualizując. Ustawicznie ma w nas odżywać to, czego pierwsi chrześcijanie doświadczyli stykając się z żyjącym Chrystusem. To, co minione, przemawia także do nas. Chrystus wyniesiony do chwały zwraca się do nas, wzywa nas. Nasza sytuacja również objęta jest jego działaniem, naznaczona przez jego śmierć, zmartwychwstanie i zesłanie Ducha. Chrystus wzywa nas, abyśmy, biorąc udział w chrześcijańskim posiłku, tworzyli braterską wspólnotę, gdzie On, Żyjący, da nam się poznać, gdzie On sam wystarczy za pokarm i napój, gdzie będziemy czerpać życie z jego odkupicielskiej śmierci i ustanowienia w mocy przez Ojca."

Teologizowanie na temat Eucharystii, uciekające się z konieczności do danych i założeń filozoficznych, nie może zniekształcać czy pomniejszać tych pierwotnych danych, które stanowią fundament życia chrześcijańskiej wspólnoty.

Nie możemy tu szczegółowo streścić niezmiernie subtelnych i nieraz dość trudnych wywodów Schillebeeckxa, prowadzących do jego własnego oświetlenia kultu eucharystycznego. Ograniczymy się tylko do wypunktowania tych zasad, które dobitnie ilustrują sposób myślenia autora i jego podejście do dyskutowanych zagadnień.

Oto pierwsza zasada: r z e c z y w i s t o ś ć n i e j e s t w y t w o r e m l u d z k i m. „W Eucharystii głoszona jest śmierć Pańska (1 Kor 11, 26). Osobisty związek z Panem w sposób istotny jest także anamnezą, pamiątką historycznego wydarzenia Krzyża niosącego zbawienie — chodzi tu jednak nie o to, co należy do przeszłości, lecz o wieczne trwanie tego, co raz na zawsze wypełniło się na Krzyżu. Tym samym przeszłość nadaje sens i wartość dal-

szej historii, która z przeszłości wypływa. Związek z Chrystusem Zmartwychwstałym jest związkiem z Chrystusem historycznym. W kontekście eucharystycznym rzeczywista obecność nie jest jakimś izolowanym, oderwanym faktem. Poprzez słowa «bierzcie i jedzcie — to jest ciało moje» ludzki posiłek został ustanowiony jako sakrament, a nie sam tylko pokarm i napój, chleb i wino, choć stanowią one wewnętrzny moment posiłku. Ukrzyżowany, zmarły i zmartwychwstały Pan prawdziwie jest obecny właśnie w tym wspólnym posilaniu się — daje swoją śmierć i zmartwychwstanie jako posiłek. Posiłek ten jest więc zarazem anamnezą, pamiątką, wspominaniem".

Schillebeeckx podkreśla, że wszystko ma tu charakter daru, pochodzi od Boga. Wiara mówi nam, że wszystko, z czym się stykamy, spoczywa na osobistej realnej obecności Boga-Dawcy, której doświadczamy, choć niewyraźnie, w rzeczywistości stworzonej. W pewnym sensie nasze doświadczenie tego, czym jest zwykły chleb i wino, także ma w sobie element misterium, jako fragment rzeczywistości stworzonej, która cała jest znakiem. Zarazem jednak rzeczywistość ta dana jest nam jako tworzywo znaków, mamy nadawać jej dalszy sens: sens dla nas. Nie będzie to jednak sens arbitralny — nasz ludzki świat tworzymy bowiem w obrębie danej nam rzeczywistości i związani z nią. Nadajemy sens rzeczom, ale tylko sens ludzki, bo najgłębszy metafizyczny sens rzeczy nie leży w naszych rękach, nasze pojęcia go nie ogarniają, a więc tym bardziej go nie tworzą.

Gdy chodzi o Eucharystię i inne sakramenty, to nadawanie znaczenia może mieć miejsce tylko wewnątrz wiary Kościoła, tylko w prawdziwie w niej obecnym Panu. Przeistoczenie nie jest więc bynajmniej czymś „tylko subiektywnym". Każda obecność Chrystusa jest darem łaski prawdziwie niezależnym od indywidualnej wiary. Ale liturgia eucharystyczna jest wydarzeniem określającym znaczenie i determinującym sens. W oderwaniu od niej nie można określić znaczenia postaci chleba i wina. Wszelkie fizyczne czy fizykalne a także metafizyczne interpretacje leżące poza sferą sakramentalności nie mogą prowadzić do zrozumienia Eucharystii.

Jak już powiedzieliśmy, sakramentalny znak Eucharystii to nie tylko chleb i wino, lecz cały posiłek, w którym chleb i wino są spożywane (sakramenty to nie rzeczy, lecz czynności ludzkie, w których rzeczy i gesty mają swą funkcję — obmywanie wodą, namaszczanie olejem, wkładanie rąk). Pokarm i napój są symbolami życia — jako takie mają swoją rolę w liturgiach religii naturalnych i w liturgii kościelnej. Dla Izraela Bóg jest przede wszystkim Bogiem historii, który wprzęga także naturę w służbę swego

ludu. Posiłek paschalny był obchodzeniem pamiątki Bożego ratunku, wspominaniem wyjścia z Egiptu. W chrześcijańskiej liturgii eucharystycznej mamy syntezę obu wątków — historycznego oraz kosmicznego wątku „życia" — ale jest to synteza transcendentna w stosunku do swych elementów, synteza która oznacza fundamentalną nowość.

„Kościół pierwotny umieścił Eucharystię w ramach starotestamentalnej wieczerzy paschalnej (z różnymi akcentami w różnych źródłach) używał też chleba paschalnego, ale zawsze w perspektywie Nowej Paschy, definitywnego faktu odkupienia: ofiarnej śmierci Chrystusa i Jego zmartwychwstania. Ten chleb — będący zarazem symbolem życia (*de tuis donis ac datis*... liturgii rzymskiej) i chlebem paschalnym (liturgia uhistoryczniona w Starym Testamencie) — ten chleb jest również ciałem — stwierdzają Ewangelie. Moje ciało jest ofiarą paschalną, którą daję wam spożywać, mówi Jezus. Ja jestem życiem" — tę prawdę o Jezusie przeżywano w Eucharystii wspominając zmarłego a przecież żyjącego Pana. W tym kontekście transsubstancjacja zakłada wyraźnie określoną płaszczyznę rzeczywistości. Przeistoczenie eucharystyczne nie może być rozpatrywane w oderwaniu od sfery komunikowania znaczeń przez znaki sakramentalne. Z racji swego paschalnego kontekstu przeistoczenie należy do tej dziedziny rzeczywistości, w której — poprzez pełne znaczenia znaki — wyrażana jest i przeżywana ofiara z siebie i najwyższe oddanie innym. Poprzez czynności i słowa wspominamy tu śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa a także powołujemy się na te fakty i uczestniczymy w nich. Płaszczyzna fizykalna i biologiczna nie ma tu nic do rzeczy.

Chleb i wino są produktami ludzkiej kultury, wynikiem ludzkiego działania nadającego rzeczom sens w służbie człowieka. Ale ten proces włączania w sferę ludzką, humanistyczną może postępować dalej; chleb i wino mogą odgrywać rolę w stosunkach międzyludzkich, zyskując sens symboliczny. Chleb staje się symbolem życia, wino symbolem radości. Wytwory ludzkie mogą przybierać rozmaite znaczenia na różnych poziomach. Jedzenie i picie przy wspólnym stole, które samo przez się jest zaspokajaniem biologicznych potrzeb, może stać się wyższym dobrem, wyrazem braterskiej jedności, bliskości między ludźmi, przypieczętowaniem przymierza, świętowaniem przyjaźni. Człowiek żyje w ludzkim świecie i dlatego ma przede wszystkim do czynienia z tymi ludzkimi znaczeniami, one są dlań najważniejsze. Fizycznie pozostając tym, czym był, chleb istotnie może stać się czymś innym w swej relacji do człowieka, relacji, która w obrębie ludzkiego świata współokreśla rzeczywistość.

Człowiek ustawicznie dokonuje „transsignifikacji" humanizując

świat. Te przemiany znaczeń sięgają głębiej niż czysto fizyczne zjawiska. Nadawanie sensu to coś więcej niż sama tylko psychologiczna intencja. Przemiana sensu dokonuje się w ludzkim świecie i w nim jest substancjalna. Na tym tle można już orzec — abstrahując od specyficznie chrześcijańskiego sensu — że z całą pewnością chleb po konsekracji nie jest zwykłym chlebem. Sąd fizyka czy chemika stwierdzającego, że nic się nie zmieniło, leży na innej płaszczyźnie.

Tak zbliżamy się do wyjaśnienia zasadniczej tezy: „rzeczywistość nie jest wytworem ludzkim".

„Eucharystia zakłada «ludzkie» nadawanie znaczenia, które jednak nie pochodzi od człowieka, ale od Pana żyjącego w Kościele, albo od Kościoła jako żyjącego w Panu". Kościelny charakter Eucharystii i zarazem jej charakter Chrystusowego daru decyduje o naszym pojmowaniu jej istoty. „Rzeczywista obecność musi wyprzedzać indywidualne przyjęcie sakramentu i nie jest jego rezultatem. Jest rzeczywistością także wtedy, gdy ja w nią nie wchodzę. Moja niewiara czy niewierność nie może unicestwiać ani rzeczywistości prawdziwego zaofiarowania się Chrystusa ani trwania Kościoła w Chrystusie. Lecz z drugiej strony realna obecność Chrystusa domaga się naszej wzajemności i osiąga doskonałe wypełnienie wtedy, gdy fakt eucharystyczny jest przyjęty z wiarą poprzez osobiste uczestnictwo w sakramentalnym posiłku". Dotykamy tu bardzo istotnego dla autora punktu. „Posiłek eucharystyczny oznacza również oddanie się Kościoła, który w Chrystusie jest tym, czym jest, w Nim i przez Niego może dawać to, co daje. Postać sakramentalna wyraża wzajemność rzeczywistej obecności. Jako ostateczna, definitywna wspólnota zbawienia Kościół jest nieoddzielny od Chrystusa... Dlatego Augustyn może powiedzieć «my sami spoczywamy na patenie», a patrystyczna i scholastyczna tradycja nazywa Eucharystię «sakramentem kościelnej jedności z Chrystusem». «To jest moje ciało» tzn. «ciało Pana», nowe Przymierze, jedność Kościoła z Chrystusem (1 Kor 10, 17). Nie umniejsza to ani nie przesłania rzeczywistej obecności Chrystusa". Opieramy się tu na fundamencie Pawłowym: „«Ciało Pana» w sensie chrystologicznym jest źródłem «ciała Pana» w sensie eklezjologicznym" [15].

„Eucharystia skierowana jest do Ojca «przez Chrystusa z Nim i w Nim» i do bliźnich, w braterskiej miłości i gotowości służby; Eucharystia tworzy i kształtuje Kościół". Jest ona źródłem bytu Kościoła, w niej czerpie on życie ze śmierci i zmartwychwstania

---

15 Według św. Tomasza chleb i wino są w Eucharystii ostatecznie znakami rzeczywistej obecności Chrystusa w wiernych (*Summa Theol.*, III q73 a 1, 3 i 6).

Chrystusa. Eucharystia to uroczyste spożywanie posiłku, religijne działanie symboliczne, obrzęd błagania o życie, w którym życie jest udzielane, pamiątka i uczczenie ofiary z życia, śmierci Pana. „Chleb i wino, o które tu chodzi, nie są gościnnym poczęstunkiem. Idea «odwiedzin Jezusa» jest obca Eucharystii. Tu nie chodzi o wizytę lecz o wejście w życie płynące ze śmierci czyli ofiary Chrystusa, o dziękczynne przyjęcie tego życia. To właśnie ma na celu rzeczywista obecność. Np. adoracja nie jest jej celem. Racją sakramentu jest zbawcze włączenie w życiodajną śmierć Pana. Przez Chrystusa, z Nim i w Nim oddajemy nasze życie w ręce Ojca stając się sługami naszych bliźnich".

Przejdźmy z kolei do drugiej zasady: transsubstancjacja i transsignifikacja nie utożsamiają się ze sobą, istnieje natomiast między nimi ścisły związek.

Teza ta zdaje się wypływać ze streszczonych powyżej rozważań, a w jej dobitnym sformułowaniu zaznacza się różnica między poglądami Schillebeeckxa i wspomnianych przez niego innych teologów Eucharystii. „Mocniej niż inni nowocześni autorzy chciałbym pokreślić istotną i konieczną więź między obecnością eucharystyczną i samym Panem, żyjącym i prawdziwie obecnym w Kościele. Istnieje w rzeczy samej tylko jedna rzeczywista obecność Chrystusa, która może się urzeczywistniać na różne sposoby. Moim zdaniem to ona współkonstytuuje Eucharystię... Mocą ustanowionego przez Chrystusa, a przez Kościół przyjętego w wierze nadania sensu, chleb i wino są rzeczywiście znakiem, specyficzną sakramentalną formą ukazania się Pana, który już jest dla nas realnie i osobiście obecny. Jeśliby temu zaprzeczyć, lub nie brać tego pod uwagę, rzeczywistość specyficznie eucharystycznej obecności byłaby zagrożona, pozbawialibyśmy ją treści. Transsubstancjacja nie oznacza, że Chrystus żyjący w Kościele w tym nowym ustanowieniu sensu daje nam coś — jakiś ucieleśniony przebłysk miłości, jak to ma miejsce w każdym wypadku otrzymania daru, w którym wyczuwamy rękę ofiarodawcy, a przede wszystkim jego serce, czyli ostatecznie jego samego. Chodzi tu o znacznie głębsze związki: sam Dawca daje się tutaj w sposób, którego nie da się uchwycić wychodząc wyłącznie od fenomenologii «oddania się poprzez podarunek». Tu okazuje się ona radykalnie niewystarczająca. To jest moje ciało, moja krew. To nie jest oddanie-siebie-w-podarunku..., w Eucharystii nic innego nie jest nam dane poza samym Chrystusem. To oznaczają i urzeczywistniają sakramentalne postacie chleba i wina: samego Chrystusa w jego obecności Dawcy, a nie dar wskazujący tylko na Dawcę, który

się w nim udziela. Bycie znakiem (*sacramentum est in genere signi*) zachodzi tu w stopniu maksymalnym: mamy do czynienia z czystym, pełnym znaczenia i dostępnym przeżyciu uobecnieniem żyjącego, prawdziwego Chrystusa. Zjawiskowa postać eucharystycznych pokarmów jest urzeczywistniającym znakiem Chrystusowego daru z siebie wraz ze związanym z nim i odpowiadającym nań oddaniem się Kościoła. Ten znak wzywa każdego z wiernych do współuczestnictwa w eucharystycznym wydarzeniu".

„Rzeczywistość (w najmocniejszym znaczeniu: «to prawdziwie jest») nie jest wytworem ludzkim i nie sprowadza się do ludzkiego nadawania sensu, lecz do boskiego daru stworzenia. Z drugiej strony cała tradycja wiary i trydencki dogmat eucharystyczny wskazuje, że kościelna świadomość wiary każe uznać realność rzeczywistości obecnej na sposób eucharystyczny jako realność w tym właśnie mocnym sensie. Skoro tak, to katolicki teolog musi widzieć jasno, że eucharystyczna transsignifikacja nie jest identyczna z transsubstancjacją, lecz jest z nią wewnętrznie związana... W Eucharystii t r a n s s u b s t a n c j a c j a (*conversio entis*: czym jest obecna rzeczywistość? Ciałem Chrystusa) nierozdzielnie wiąże się z t r a n s s i g n i f i k a c j ą (nowym nadaniem znaczenia, funkcją znaku) — ale nie można ich bez reszty ze sobą identyfikować. Przeniknięte wiarą aktywne nadawanie nowego sensu dokonywane przez Kościół — a wespół z nim przez poszczególnych wiernych — odbywa się wewnątrz misterium łaski, jakim jest rzeczywiście obecne Ciało Pańskie, dar Boży zaofiarowany nam, dar, którego dosięga skierowana ku rzeczywistości intencja naszej wiary. Można więc kontemplować Chrystusa realnie obecnego w Eucharystii tylko poprzez akt wiary stanowiący projekcję. Taki akt jest elementem wiary w eucharystyczną obecność Chrystusa i zarazem elementem samej tej obecności. To wiara pozwala zjawiskowo doświadczanym postaciom chleba i wina, aby wskazywały na obecność Chrystusa i jego Kościoła. Chrystus ukazuje się, prawdziwie obecny na sposób eucharystyczny, albo raczej przedstawia i zaofiarowuje siebie jako pokarm, a wierzący przyjmuje go jako pokarm — elementem tego wydarzenia jest także projektująca aktywność wiernych. Nie powołuje ona do istnienia rzeczywistej obecności, lecz zakłada ją jako posiadającą metafizyczny priorytet... Osobiście nie mogę zadowolić się czysto fenomenologiczną interpretacją pozbawioną metafizycznej gęstości. Rzeczywistość nie jest wytworem człowieka: w tym sensie realizm jest koniecznym warunkiem chrześcijańskiej wiary. W mojej reinterpretacji Trydentu nie zadowolę się więc nigdy samym powołaniem się na ludzkie ustalenie sensu, nawet wtedy, gdy się je umieszcza w perspektywie wiary. Taka transsignifikacja ma naturalnie miejsce

w Eucharystii ale dokonuje się na wezwanie i wewnątrz przekształcającego wszystko działania Ducha Świętego, Ducha Chrystusa zesłanego nam przez Ojca. Kościół jest aktywny, wierzy, wykonuje uczynki, święci i oddaje cześć: ale to Bóg sam w nim działa; owocem zbawczego działania Boga jest «nowe stworzenie» poprzez sakrament. To ono utwierdza, umacnia i pogłębia nasz związek z eschatologicznym królestwem Bożym"[16].

DZIAŁALNOŚĆ POSOBOROWA

Mimo jego klasycznej tematyki i naukowego charakteru, w artykule o Eucharystii wyczuwa się już wyraźnie dynamiczną atmosferę posoborowej teologii. Schillebeeckx czuje się w niej bardzo dobrze, choć zdaje sobie sprawę z trudności i zagrożeń, jakie przedstawia okres postconcilium — katolicyzm „powatykański", nawet gdy chodzi o Vaticanum II, może znów zastygnąć, podobnie jak zastygł katolicyzm potrydencki. O tym wszystkim mówił na konferencji w Louvain już w kilka tygodni po zamknięciu obrad ostatniej sesji[17]. Jedyne lekarstwo i zabezpieczenie przed nową kontrreformacją stanowi wysiłek twórczego kontynuowania poszukiwań, dialogu wewnątrz Kościoła i na coraz szerszej płaszczyźnie ekumenicznej. We wszystkim tym sam aktywnie uczestniczy. W Nijmegen oprócz zajęć uniwersyteckich (katedra dogmatyki, historii teologii i antropologii chrześcijańskiej) wykłada także w studium dominikańskim, kierując pracami wielu studentów, jest naczelnym redaktorem „Tijdschrift voor Theologie", bardzo ambitnego kwartalnika teologów holenderskich i flamandzkich, oraz kierownikiem sekcji dogmatycznej „Concilium", gdzie jego najbliższymi współpracownikami są soborowi koledzy, Rahner i Congar. Gdyby to było wszystko — to byłoby już dosyć, wystarczy zdać sobie sprawę z rosnącego znaczenia obu wymienionych czasopism i z rozwoju badań teologicznych w ostatnich latach. A przecież do wyliczonych już funkcji trzeba jeszcze dołączyć wcale nie mały zakres obowiązków związanych z funkcją osobistego doradcy kardynała Alfrinka, najpierw jego eksperta na Soborze a później jednego z leaderów „Małego Soboru" holenderskiego[18], imprezy zakrojonej na szereg lat i obejmującej niemal całość problematyki duszpasterskiej współczesności. Jest rzeczą

---

16 Autor powołuje się tu na *Konstytucję Duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym* (Cz. I, r. 3 n. 38). Rzecz ciekawa, że zupełnie analogiczną argumentację znajdujemy w *Nowym Katechizmie holenderskim*. Wpływ Schillebeeckxa jest, gdy chodzi o te zagadnienia, uderzający.

17 *Po zakończeniu Soboru*, „Znak" 145—146 (7—8, 1966), s. 840.

18 Por. H. Bortnowska, *Mały Sobór Holenderski*, „Tygodnik Powszechny" 926 (45, 1966).

oczywistą, że ta narada Ludu Bożego, w którą w ten czy inny sposób wciągnięta jest większość katolików holenderskicn, musi intensyfikować zarówno popularyzację zagadnień teologicznych jak i same dociekania uczonych.

Zaangażowanie duszpasterskie odbija się w twórczości naukowej Schillebeeckxa i w jego artykułach, które ukazują się w prasie, w tygodnikach typu naszego „Przewodnika" [19] i w czasopismach spoza katolickiego pionu. Tak od strony naukowej, jak i pisząc dla wszystkich, z reguły podejmuje on tematy o wielkiej aktualności, śmiało dotykając ognisk zapalnych, nie dopuszczając do przerwania dyskusji, co często wymaga odwagi. W momentach krytycznych dyskusja — aby była owocna — często powinna być przeniesiona na inną, głębszą, czy wyższą płaszczyznę. Wkład Schillebeeckxa nierzadko przyczynia się do odnalezienia istotnego jądra problemu leżącego poza zasięgiem dotychczasowej debaty. Dzieje się tak między innymi dzięki erudycji historycznej, jaką Schillebeeckx dysponuje będąc znawcą pism Ojców, dzieł Tomasza, wszystkich a nie tylko *Summy* dla początkujących, także tekstów i dokumentów soborowych, znów nie tylko ostatniego Soboru. Kiedyś w rozmowie przyznał, że w czasie pełnych napięcia dni Vaticanum II wielką pomocą była dlań znajomość protokołów trydenckich i Vaticanumt I: nic nowego pod słońcem, dawne opresje niemniej bywały dramatyczne od naszych i niemniej wyraźnie zaznaczała się w nich ludzka słabość, zacietrzewienie i ślepota na cudze racje. Ale i stare dokumenty czyta się inaczej mając bezpośrednie doświadczenie soborowej rzeczywistości i jej przedziwnych kolei. Wiele zależy od poszczególnych ludzi i całe człowieczeństwo uczestniczy w poszukiwaniu i wyrażaniu prawdy. Tu może mała dygresja o odwadze. Kiedy się mówi o odwadze przekonań — czasem zwanej „cywilną" — może zbyt jednostronnie pojmuje się ją jako odwagę narażenia siebie na takie czy inne sankcje władzy. Kościelna odwaga przekonań także musi się z takim zagrożeniem liczyć. Sankcje wciąż są aktualne, nieraz dotkliwie uderzają w ludzi i w to, co im najdroższe. Ale gotowość narażenia się na sankcje władzy to tylko jeden wymiar odwagi. Drugi, w końcu ważniejszy i na pewno trudniejszy, ściśle wiąże się z wiarą w człowieka i z wiarą w prawdę (że mianowicie jest ona d o b r e m d l a c z ł o w i e k a. Mimo że czasem rani a zawsze zakłóca spokój i ustalony porządek.) Ludzie odważni, jeśli nie dość kochają bliźnich, albo prawdy mają ciasne, mogą być niebezpieczni. Ale to ludzie odważni zmieniają świat, wnoszą weń ferment.

---

19 Zwłaszcza w „De Bazuin" („Trąba"), z którego redakcją Schillebeeckx jest w bliskich stosunkach.

Schillebeeckx dał wiele dowodów takiej pozytywnej odwagi w całej swej długiej karierze wykładowcy i uczonego. Należy on do teologów, którzy zerwali z praktycznie nieraz wygodną koncepcją podwójnej teologii: tej, którą uprawia się między teologami, śmiało podejmującej osiągnięcia nowszej egzegezy, szanującej historię, dalekiej od naiwnej łatwowierności — i tej „dla mas", służącej za podstawę katechezie i kaznodziejstwu. Nie należy widzieć w Schillebeeckxie jakiegoś „wodza awangardy", bynajmniej nie jest on tym, który pierwszy wyrywa się naprzód, z reguły akceptując rozwiązania najbardziej radykalne. Jego funkcją i zasługą jest raczej rzucanie pomostu między dawnym a nowym, bez cienia hipokryzji, uczciwie wobec prawdy, tak jak w danej chwili zdolny jest ją dojrzeć. Ta uczciwość daje czasem efekty rewolucyjne, a niemal z reguły naraża autora na zarzuty fanatyków z prawa i z lewa. Niestety Schillebeeckx rzadko bywa dobrym popularyzatorem własnych myśli. Na ogół pisze trudno, ciężkim, mocno zawiłym stylem. Może dlatego, że zwykle chce zająć stanowisko bardzo szybko, nim jeszcze myśl dojrzeje. Jest dość bogaty wewnętrznie, by nie popaść przy tym w płyciznę, ale zdania odzwierciedlające bezpośrednio tok myślenia są nieraz niepotrzebnie skomplikowane, pełne nawiasów, wtrąconych wątków, powtórzeń i zastrzeżeń. Trudno oddać w przekładzie ich strukturę świadczącą o ciągłym wewnętrznym dialogu: Schillebeeckx ustawicznie dyskutuje z autorami komentowanych przez siebie tekstów i z domniemanym stanowiskiem słuchaczy. Bardzo to jest wyraźne np. w jego polemice z biskupem Robinsonem, w jej kolejnych wersjach. Ale nie tylko tam. Wszystkie uderzające cechy publicystyki Schillebeeckxa zaznaczają się również w jego głośnej książeczce o celibacie. [20]

POWOŁANIE DO CELIBATU I POWOŁANIE DO KAPŁAŃSTWA

Ta niewielka (113 stron małego formatu) broszura, dedykowana rodzicom autora, nie jest rozprawą naukową, lecz tym właśnie, co głosi jej podtytuł — stanowi „refleksję krytyczną" przeprowadzoną w oparciu o wiele danych, wśród których osobiste życie religijne i zakonne a także doświadczenie wychowawcze Schillebeeckxa odgrywa niemałą rolę. Jest to także praca napisana w toku odbywającej się w Kościele dyskusji, po Soborze, a przed niedawną encykliką o celibacie. Aktualność tego typu

20 *Het ambts-celibaat in de branding. Een kritische bezinning.* H. Nelissen Bilthoven 1966. Tłum. ang. *Celibacy*, Sheed and Ward 1947.

wypowiedzi jest przemijająca, ale wywody Schillebeeckxa jeszcze jej chyba nie straciły, choć inni, późniejsi autorzy w wielu kwestiach idą dalej.

Zdaniem Schillebeeckxa zarówno sam ideał życia w celibacie ze względów religijnych, jak i konkretyzacja tego ideału w życiu kapłańskim wymagają dziś gruntownego przemyślenia. To, co określa się jako „dzisiejszą mentalność", nie może być jedynym czy najbardziej zasadniczym punktem wyjścia. Konieczny jest także powrót do Pisma św. z uwzględnieniem wkładu nowszej egzegezy, prześledzenie historycznego rozwoju form życia kapłańskiego i koncepcji celibatu, jego uzasadnień i powiązań w Kościele. Dopiero na tym tle dzisiejsze problemy zyskują pełną i właściwą wymowę.

Zgodnie z tym założeniem należałoby najpierw poddać refleksji zarówno celibat jako taki jak i kapłaństwo jeszcze w oderwaniu od kwestii celibatu. W praktyce gros uwagi autora skupia się na celibacie, analiza kapłaństwa jest raczej pobieżna i pozostaje zadaniem na przyszłość. Wskutek tego wnioski ostateczne dość łatwo zakwestionować postulując bardziej dynamiczną i zróżnicowaną wizję kapłaństwa niż ta, którą tu Schillebeeckx zakłada.

Jak często u tego autora, mamy tu do czynienia nie z podsumowaniem wykonanej już pracy myślowej nad całością problemu, lecz raczej daje nam ona sprawozdanie z pewnego jej etapu; sprawozdanie na tyle rozbudowane, że może nam już posłużyć jako materiał do dyskusji.

I. Dane biblijne: Możemy je tu przedstawić tylko skrótowo, w postaci tez, choć autor nie pomija analiz, rzucających wiele światła na zagadnienie i bardzo interesujących.

1. W czasach apostolskich wierni zbierali się w domach gościnnych współbraci. Przede wszystkim od *presbyteroi* i *episkopoi* oczekiwano tej przysługi (por 1 Tym 3, 2; Tyt 1, 7—9): gościnność to nie tylko życzliwe przyjmowanie podróżujących chrześcijan, lecz głównie chętne otwieranie swego domu, użyczanie go na zebrania gminy. Kościół ściśle wiązał się wtedy z rodziną, człowiek piastujący kościelny urząd musiał być przede wszystkim dobrym ojcem rodziny. W tym kontekście wspomina się, że ma on być „mężem jednej żony" (1 Tym 3, 2; 3, 12; 2 Tym 2, 24; 1 Tyt 1, 6). Znaczenie tego określenia bynajmniej nie jest oczywiste; dzisiejsza egzegeza, także katolicka przychyla się do interpretacji, że nie chodzi tu o proste wykluczenie poligamii czy powtórnego małżeństwa, lecz o podkreślenie cech miłości i wierności małżeńskiej, jak w wyrażeniu *homo unius libri* — ten komu jedna książka wystarcza, tak jest w niej pogrążony. Tekst, z którego to określenie pochodzi, nie ma zresztą charakteru prawodawczego, nie chodzi tu

o ustanawianie reguły obowiązującej na przyszłość, lecz o opis cech jakimi dobry przywódca gminy powinien się odznaczać. Taka interpretacja jest wysoce prawdopodobna, niemniej począwszy od okresu patrystycznego cała tradycja kościelna odczytuje w nim wskazówkę, że prezbiter i diakon nie mogą powtórnie się żenić, względnie ludzie żyjący w powtórnym małżeństwie nie mogą być wyświęcani. To wiązało się zresztą z dość powszechnie wówczas przyjętą deprecjacją powtórnego małżeństwa.

Schillebeeckx podkreśla z wielkim naciskiem, że w czasach apostolskich „Życie kościelne i rodzinne (w szerokim sensie tego słowa) odbywało się w tej samej «świeckiej» przestrzeni: chrześcijańskiego małżeństwa i domu o otwartych drzwiach".

W związku z „funkcją kapłańską" nie było mowy o żadnym lęku przed kobietą i życiem seksualnym.

2. Ale obok opisu życia gminy mamy też w Nowym Testamencie fakty dotyczące samych apostołów, ich powołania i postawy.

„Istnieją eunuchowie ze względu na królestwo niebieskie", mówi Jezus w Mt 19, 12. Tekst ten, obecnie połączony z inną wypowiedzią Jezusa na temat rozwodu, pierwotnie znajdował się, jak na to wskazują dane egzegetyczne [21], w całkiem odmiennym kontekście. Mówi się tu nie o „nieżonatych" (*agamoi*) lecz o niezdolnych do małżeństwa — użyty termin ma znaczenie pejoratywne. Jezus kontynuuje tu polemikę z zarzutami faryzeuszów i uczonych w Piśmie (Mt 11, 19): broni faktu celibatu swoich uczniów: stali się oni niezdolni do małżeństwa ze względu na Królestwo Boże, nie potrafią wrócić do swoich rodzin, opuścili wszystko, tak pochłania ich skarb, który odkryli. Egzystencjalnie nie są w stanie postępować inaczej. Jezus sam nie nakazuje im tego, nie każe, aby tak postępowali wszyscy — stwierdza fakt: *eisin eunouchoi*. Wewnętrzną logikę tego faktu inne Ewangelie formułują w postaci nakazu: kto chce być uczniem Jezusa, musi opuścić wszystko, także żonę (Mk 10, 28—29; Łk 14, 25—26). Opuścić, lub co najmniej „znienawidzić", co w istocie dla semity w danym kontekście oznaczało „odsunąć na dalszy plan, mniej ukochać". To doświadczenie religijne Paweł wyraża explicite, postulując je jako ideał dla wszystkich chrześcijan (1 Kor 7, 7—8; 8—35).

Zdaniem Schillebeeckxa „Pismo święte nie zna prawno-normatywnej więzi między urzędem kościelnym a celibatem, lecz — co bardziej fundamentalne — stwierdza ono, że religijne doświad-

---

21 Por. studium na ten temat w ewangelickim czasopiśmie egzegetycznym J. Blinzler *Eisin eunouchoi. Zur Auslegung von Mt. 19, 12*, „Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft", 48 (1957) 254—270.

czenie wszechmocy łaski, najwyższej wartości Królestwa Bożego, dla niektórych pociąga za sobą egzystencjalną niemożność zaangażowania się w małżeństwo".

II. Historia problemu: Podstawowe intuicje biblijne przetrwały w praktyce chrześcijańskiej, choć nieraz bywały przesłaniane przez inne motywacje, czasem wręcz heretyckie.

Już listy pasterskie protestują przeciw pewnym tendencjom rygorystycznym i dualistycznym (1 Tym 4, 1—5). Enkratejczycy sądzili, że tylko ludzie żyjący w celibacie tworzą prawdziwy Kościół Chrystusa. Z tą herezją walczył nawet rygorysta i entuzjasta dziewictwa, św. Hieronim. Nic dziwnego, że i u prawowiernych pisarzy obok motywacji biblijnej na rzecz celibatu występują racje dodatkowe, w których wyraża się pogarda dla życia seksualnego. Czasem te racje wysuwają się nawet na plan pierwszy. W szczególności kapłaństwo i małżeństwo mają nie godzić się ze sobą, ponieważ świętość i życie seksualne nie tolerują się nawzajem.

Od początku istnieje też w Kościele pewien konflikt między chrześcijańską koncepcją celibatu charyzmatycznego (będącego darem Bożym) i koncepcją pogańską (która widzi w nim ascezę, cnotę rozumianą jako osiągnięcie ludzkie, nasz własny tryumf nad ciałem itd.). Ojcowie Kościoła wychwalają celibat, ale też z reguły ostrzegają i potępiają pychę pewnego typu celibatariuszy, pychę wiążącą się z przypisywaniem sobie z racji celibatu jakiejś wyjątkowej zasługi i godności. Z drugiej strony koncepcja charyzmatyczna wiodła nieraz do bierności, kwietyzmu, rezygnacji z pracy nad sobą i nawet daleko idących nadużyć etycznych. Właściwe ujęcie wypracowywano długo i nie bez potknięć. Najściślejszy związek doktryny celibatu z doktryną łaski jest tu wyraźnie widoczny. A pośrednio zaangażowana jest cała teologiczna antropologia. Zdaniem Schillebeeckxa najlepsze sformułowanie leżącej u podstaw zasady znajdujemy u Augustyna: *Da quod iubes et iube quod vis* [22] — Boże, daj mi moc wypełniania, czego żądasz, i żądaj, czego chcesz... „Innymi słowy — charyzmat ma być przyjęty, potwierdzony przez ludzką odpowiedź, która musi być konsekwentna. Ale i ta odpowiedź sama w sobie także jest łaską Bożą. Różnica między chrześcijańskim a pogańskim pojmowaniem celibatu początkowo leżała wyłącznie w uznaniu działania odkupiającej łaski, natomiast sama formułowana explicite motywacja była podobna".

Motywacja istniejąca w przedchrześcijańskim środowisku religijno-kulturalnym (żydowskim i pogańskim) to przede wszystkim

---

[22] *Wyznania* X, r. 29, 40.

nakaz „czystości kultowej": ten, kto zbliża się do bóstwa, powinien powstrzymać się od stosunków cielesnych. Do tej linii nawiązuje Pawłowy motyw bliskiej paruzji (1 Kor 7, 29), z którym harmonizuje określenie „żyć jak aniołowie" (Łk 20, 35). Ale — w przeciwieństwie do czasów późniejszych — dla pierwszych chrześcijan życie anielskie nie polegało na „uduchowieniu" rozumianym jako mdła bezcielesność. Dla nich aniołowie to były MOCE, potężne, skoncentrowane osobowości stale trwające w obecności Boga, gotowe stać się posłańcami i zwiastunami Jego woli. Żyć w stanie wolnym, jak aniołowie, to żyć w gotowości służby Bożej i służby ludziom jak Anioł Tobiasza.

Później, gdy oczekiwanie paruzji schodzi na dalszy plan, na jego miejsce wysuwa się wewnętrzny, intymny kontakt z Bogiem, intensywne życie modlitwy. W IV wieku ideał celibatu krystalizuje się i konkretyzuje na nowo wokół naśladowania Jezusa i Maryi. Związek między celibatem a Królestwem Bożym znajduje wyraz w formule „całkowite poświęcenie się Panu". Jednocześnie motyw czystości kultowej nie jest całkowicie przezwyciężony, stale powraca i dochodzi do głosu z nową siłą, gdy chodzi o celibat kleryków (w odróżnieniu od mnichów, dziewic i wdów). Interpretuje się go jednak nie wychodząc od dualizmu antropologicznego lecz wiążąc charakter życia seksualnego z grzechem pierworodnym. Kapłan jako sakramentalny ofiarnik i w swym osobistym życiu powinien być ofiarą; sakralna służba Boża nie godzi się z faktycznym aktualnym uprawianiem życia seksualnego, w którym jest coś nieczystego, coś z grzechu, jeśli nie sam grzech. To podejście idzie w parze z rozwojem odmiennej niż w pierwszych wiekach koncepcji kapłaństwa. Oddala się ono od zreferowanej wyżej wizji neotestamentarnej (par excellence duszpasterskiej) a zbliża do wzoru klasycznego (żydowskiego i pogańskiego). Prezbiter pierwszych wieków bliższy był proroka — później staje się on raczej lewitą. Sformalizowane czynności ściśle kultowe występują na pierwszy plan, kult zaś wyodrębnia się z życia gminy jako ważna, lecz poniekąd osobna dziedzina życia. Biblijna mistyka „niezdatności do małżeństwa z racji Królestwa" nadal w pewnym stopniu nadaje ton duchowości mniszej, celibat duchownych widziany jest raczej w perspektywie czystości kultowej, przy czym, rzecz charakterystyczna, jak wskazują dokumenty synodalne, entuzjastami celibatu duchownych i promotorami „czystości kultowej" są najpierw biskupi, natrafiając na opór niższych duchownych i samych wiernych, dopiero później sytuacja się odwraca, przynajmniej gdy chodzi o wiernych. Schillebeeckx wielekroć zwraca uwagę na fakt, że dopiero w dokumentach II Soboru Watykańskiego motyw czystości kultowej całkowicie znika.

Nie tylko koncepcja celibatu zmienia się przez wieki — równolegle ulega też formalizacji sama więź między celibatem a urzędem kapłańskim. Sakralizacja urzędu kapłańskiego zbiega się z coraz powszechniejszym i coraz bardziej rygorystycznym pojmowaniem celibatu jako ścisłego obowiązku kapłana. Stopniowo obowiązek ten zyskuje sankcje prawne, coraz dalej idące i coraz sztywniejsze, aż do formuły włoskiego konkordatu, który nie dopuszcza cywilnego małżeństwa księży katolickich. Żelazne wieki stanowiły tu przełom. Wcześniejsze ustawodawstwo i praktyka kościelna były znacznie bardziej liberalne i humanitarne. Czynniki socjologiczne odegrały tu sporą rolę, choć zdaniem Schillebeeckxa nie należy przeceniać ich wpływu. Niemniej walka o niezależność Kościoła od władzy świeckiej miała tu swój wpływ, celibat był jednym ze skutecznych środków przeciw nepotyzmowi. Istniały problemy dziedziczenia, nie zawsze łatwo było oddzielić własność kościelną od własności prywatnej proboszczów itd. Kler złożony z celibatariuszy był także bardziej dyspozycyjny wobec władzy papieskiej i biskupiej.

Zakony żebracze wniosły nowy element: ożywienie ducha misyjnego, bardziej duszpasterskie pojmowanie kapłaństwa. W tym ujęciu celibat staje się tylko jednym z aspektów całkowitego ewangelicznego zaangażowania — opuściwszy wszystko poszli za Nim... Święcenia stają się znów podłożem duchowości o nastawieniu apostolskim. Intuicja „celibatu dla Królestwa" powiązana jest z urzędem kościelnym i przynajmniej w zasadzie odsuwa w cień problem „czystości kultowej".

Kanoniści-zwolennicy celibatu podchwytują tę myśl: „istnieje wewnętrzna dynamiczna więź — *affinitas* — pomiędzy ewangelicznym urzędem kościelnym i równie ewangelicznym celibatem dla Królestwa". W XII wieku prawo czyni z niej więź nierozerwalną (wtedy właśnie małżeństwo uprzednio wyświęconych uznane zostaje za nieważne, a nie tylko grzeszne czy niegodne).

Z biegiem czasu dobrowolne przyjęcie charyzmatu *eunouchoi* zostaje w Kościele rzymsko-katolickim uznane za warunek osobistego powołania do urzędu. Ale w praktyce zasada ta działa nieco inaczej — nie jako kryterium selekcji kandydatów (jak byłoby, gdyby Kościół wybierał kandydatów do kapłaństwa wyłącznie spośród ludzi żyjących już w religijnym celibacie, a nie po prostu nieżonatych). Celibat w praktyce jest pojmowany raczej jako obowiązek stanu, który na siebie przyjmuje przyszły kapłan. To ujęcie od samego początku budziło i nadal budzi wiele zastrzeżeń i sprzeciwów, także wśród biskupów i teologów. Schillebeeckx dość obszernie referuje polemiki ciągnące się od średniowiecza

poprzez Sobór Trydencki, Watykański II aż po ostatnie publikacje już posoborowe.

III. Wnioski.

Wielekroć w historii, a także i obecnie mamy do czynienia z dość gwałtownym starciem między tymi, którzy w celibacie widzą niemal fundament Kościoła, i tymi, którzy uznają go za przyczynę niemal wszystkich konfliktów, błędów, klęsk i grzechów tak poszczególnych duchownych jak i całego Kościoła katolickiego. Oba stanowiska skrajne są oczywiście nie do przyjęcia. Pierwszemu najwyraźniej zaprzecza historia, drugie jest podejrzane choćby z tego względu, że rzeczywistość jest bardziej złożona. Problemów strukturalnych nie można sprowadzać do jednej tylko kwestii, która może się okazać wtórną lub nawet marginesową. Biorąc pod uwagę szeroką gamę reprezentowanych dziś poglądów, Schillebeeckxa trzeba zaliczyć do niewątpliwych obrońców i entuzjastów religijnego celibatu jako projektu życiowego. Widzi on w celibacie wielką apostolską szansę, świadectwo o wartości. Dobrowolnie obrany celibat jest odpowiedzią na wezwanie Boże, przyjęciem daru *eunouchoi* dla królestwa — albo błaganiem o ten dar, wytrwałą gotowością na jego przyjęcie [23]. Życie w religijnym celibacie jest znakiem wskazującym na napięcie między już danym Królestwem i jego oczekiwaniem. Schillebeeckx porównuje celibat do postu: wielka koncentracja przeżyć, głębokie zaangażowanie woli w określony czyn odbiera nam chęć i pamięć o jedzeniu [24]. Dobrowolny post może być jakby wezwaniem siebie do takiej koncentracji. Wielkie zaangażowanie w imię wartości może sprawić, że w naszym życiu zabraknie miejsca na małżeństwo, choć je wysoko cenimy. Rezygnacja z małżeństwa może do takiego zaangażowania przygotować.

Schillebeeckx ostro i stanowczo przeciwstawia się głoszonym coraz częściej postulatom „zniesienia" celibatu — w sensie jego odrzucenia, zlekceważenia jego wartości jako jednej z dróg ludzkiego życia. Przypisuje nawet tej drodze pewne uprzywilejowanie, jakkolwiek nie absolutne. Leży ono w bezpośredniości zaangażowania na rzecz wartości religijnych, w czytelności znaku, jaki może stanowić.

---

[23] „Osobiście nie umiem przeżywać mego własnego kapłańskiego i zakonnego celibatu inaczej niż w tej właśnie postaci — ustawicznej prośby, abym egzystencjalnie nie mógł postępować inaczej" — pisze Schillebeeckx w omawianej książce (s. 98).

[24] Asystent Schillebeeckxa i jego życiowy anioł stróż, o. Mark Schoof OP opowiadał mi, że profesora trzeba stale pilnować, aby zagłębiwszy się w lekturze, nie zapomniał przez cały dzień o jedzeniu i choć nad ranem poszedł spać. Z drugiej strony w życiu koleżeńskim Schillebeeckx jest znakomitym kompanem wcale nie niewrażliwym na uroki flamandzkiej kuchni.

Psychologiczny punkt wyjścia dla usprawiedliwienia celibatu religijnego w oczach świata leży w całkowicie wykonalnym uzasadnieniu celibatu świeckiego, samotności ludzi oddających się realizacji wielkich ludzkich wartości. Każdy musi się zgodzić, że istnieje i taka droga, choć naturalnie nie jest ona drogą jedyną, na którą wszyscy byliby wezwani. Lecz z drugiej strony celibat religijny nigdy nie może być do końca zrozumiały w oderwaniu od intuicji wiary i doświadczenia, czym jest Królestwo Boże; jest więc częścią tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Religijny celibat pełni doniosłą funkcję w Kościele, funkcję wiążącą się z jego eschatologicznym przeznaczeniem. Schillebeeckx podkreśla jednak, że nie ilość lecz czytelność, przejrzystość znaków najwięcej tu waży. Kler Kościołów Wschodnich od wieków tylko częściowo żyje w celibacie, a napięcie eschatologiczne jest w chrześcijaństwie wschodnim wyraźniejsze i żywsze niż wśród katolików rzymskich.

W kwestii stosunku między celibatem a kapłaństwem Schillebeeckx zajmuje własne oryginalne stanowisko. Spotyka się ono z żywą krytyką — której kierunek i kontrpostulaty ściśle zależą od przyjętej koncepcji kapłaństwa. Wnioski Schillebeeckxa na temat celibatu jako takiego są niemal dla wszystkich dość przekonywujące; co najwyżej można by mocniej jeszcze zaakcentować trudności psychologicznej integracji, tak w wypadku religijnego jak i świeckiego celibatu. Niemniej autor nie pomija i tej kwestii, zajmował się nią zresztą w innych pracach.

Zdaniem Schillebeeckxa wewnętrzna odpowiedniość między urzędem ewangelicznym a ewangelicznym celibatem nie tylko istnieje i może być teologicznie uzasadniona (z punktu widzenia chrystologii i eklezjologii) lecz także można ją fenomenologicznie uchwycić, doświadczyć jej. „Urząd kościelny sam będąc charyzmatem, zawiera w sobie pozytywne wezwanie do dobrowolnego przyjęcia charyzmatu religijnego celibatu. Ujmując rzecz w kategorie pojęciowe, z konieczności schematyzujące, powiemy, że choć ta więź jest wewnętrzna i *zaprasza* do realizacji celibatu, jednak nie w każdym indywidualnym wypadku tej realizacji *wymaga*".

Wychodząc od tej tezy Schillebeeckx formułuje kilka postulatów praktycznych.

1 — Prawo dotyczące celibatu nie powinno nigdy prowadzić do godzenia się na celibat niejako ubocznie, z konieczności, wyłącznie po to, aby zadośćuczynić wymaganiom prawnym. Jeśli nawet prawo nie ulegnie zmianie, niezbędna jest w każdym razie przebudowa systemu formacji kandydatów do kapłaństwa, tak aby charyzmatyczne znaczenie celibatu stało się dla nich jasne i psycho-społeczna integracja w ramach celibatu była możliwa.

2 — Sytuacja Kościoła i świata wskazuje, że istnieją przesłanki, aby obok celibatariuszy, także ludzi żonatych dopuszczać nie tylko do diakonatu lecz i do kapłaństwa. Chociażby poprzez częstsze stosowanie odpowiednich dyspens. Przemawiają za tym racje duszpasterskie i ekumeniczne.

3 — Również z motywów duszpasterskich Schillebeeckx opowiada się stanowczo za wyrozumiałością wobec tych duchownych, którym próba życia w celibacie zdecydowanie się nie powiodła. Rezygnując ze sprawowania urzędu powinni oni mieć pełną możność żyć po chrześcijańsku w małżeństwie. Prowadzące do tego kroki powinny być uproszczone i ułatwione, a obawy, że doprowadziłoby to do wielkiego odpływu duchownych i zaniku celibatu są objawem braku ufności w charyzmatyczną siłę religijnego celibatu.

4 — Wielu autorów postuluje, aby obecni kandydaci do kapłaństwa diecezjalnego mogli nie podejmować zobowiązania do celibatu. Co o tym sądzić?

Starając się odpowiedzieć na to pytanie Schillebeeckx podkreśla najpierw różnicę między teologią pastoralną a dogmatyczną. „Teologia dogmatyczna, w oparciu o przeszłość i w kontakcie z teraźniejszością wskazuje możliwości na przyszłość. Teologia pastoralna stwierdza, że biorąc pod uwagę całą obecną sytuację świata i Kościoła trzeba iść w tym a nie w innym kierunku. Musi ona posiadać zdolność rozeznawania w duchu, aby podjąć konkretną decyzję i na podstawie znaków czasu formułować imperatyw etyczny w służbie Kościoła i jego hierarchicznej władzy. Także i nasza dogmatyczna analiza musi być uzupełniona przez wnioski duszpasterskie".

Sobór Watykański II od strony teologicznej niewątpliwie zaakceptował koncepcję wewnętrznego związku między religijnym celibatem a urzędem kościelnym. Jednocześnie wśród biskupów i teologów narasta powątpiewanie co do duszpasterskiej wartości prawnego ujęcia celibatu. W związku z tym warto zauważyć, że istota urzędu kościelnego nie utożsamia się z historycznymi formami, w jakich jest sprawowany. Celibat — zdaniem Schillebeeckxa — nie łączy się z historyczną formą kapłaństwa. Chodzi tu raczej o pokrewieństwo doświadczeń wartości, jakie leżą u podstaw wyboru religijnego celibatu i akceptacji powołania do kapłaństwa (a zwłaszcza biskupstwa). Natomiast świadomość tego związku i dążenie do jego realizacji może się różnie przejawiać w życiu Kościoła — np. obecnie istnieją w tej kwestii znaczne różnice między Wschodem a Zachodem, choć celibat ceniony jest i powiązany z kapłaństwem i tu i tam.

Zmiany w obecnej praktyce rzymsko-katolickiej są więc moż-

liwe bez naruszenia samej zasady, że między celibatem religijnym a kapłaństwem istnieje głęboki i istotny związek.

Ogólnie biorąc Schillebeeckx sądzi że zmiany w Kościele powinny iść w kierunku twórczym a nie przede wszystkim burzycielskim. Nowe formy życia kościelnego, w tym także przygotowania do kapłaństwa na różnych jego etapach i samego życia kapłanów, muszą być wypracowane stopniowo przy szerokim współudziale duchownych i świeckich teologów, wychowawców, psychologów i socjologów a także chrześcijan innych wyznań. Trzeba jednak przy tym zachować i mieć stale przed oczami biblijną intuicję „celibatu dla Królestwa". Jeśli ten warunek będzie spełniony, to autor nie obawia się o przyszłość duszpasterstwa, nawet jeśli z wielu tradycji, przyzwyczajeń i przepisów prawnych trzeba będzie zrezygnować. Ta spokojna pewność jest bardzo dla Schillebeeckxa charakterystyczna [25].

*

Ożywiona działalność publiczna nigdy nie odsunęła Schillebeeckxa od duszpasterstwa w sensie węższym, od osobistego kontaktu z ludźmi potrzebującymi jego rady i duchowej pomocy. O tym, jak pojmuje zadania duchowego przewodnika, świadczą liczne publikacje z zakresu teologii pastoralnej i ascetyki zamieszczone w różnych czasopismach a zwłaszcza w „Tijdschrift voor Geestelijk Leven" [26].

O tym nastawieniu duszpasterskim i jego narastającej sile mówią chociażby losy zakrojonego na szeroką skalę wyboru pism Schillebeeckxa.

Ma on objąć około 8 tomów. Dotąd ukazały się (po flamandzku i po francusku) trzy a może już cztery tomy. Pierwszy dotyczył zagadnień raczej jeszcze „teoretycznych": koncepcji objawienia i teologii [27], dalsze mają charakter coraz wyraźniej duszpasterski [28], podejmują zagadnienia aktualne, czasem uważane za nowoodkryte, choć w publicystyce Schillebeeckxa mają swe antecedensy

---

[25] Por. celne słowa na ten temat w zamieszczonym poniżej artykule Schillebeeckxa, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*.

[26] Por. m. in. *Communicatie tussen priester en leek* (Porozumienie między świeckim a kapłanem) „Nederlandse Katholieke Stemmen", 1963; *De asceze van het zoeken naar God* (Asceza szukania Boga), „Tijdschrift voor Geestelijk Leven", 20 (1964); *De dood van een Christen* (Śmierć chrześcijanina („Kultuurleven", 22 (1925) tłum. ang. *Death of a Christian*, „Life of the Spirit" 16 (1962) i wiele innych. W języku polskim *Przewodnictwo duchowe*, „Znak" 156 (6, 1967), s. 807.

[27] Por. nota 5.

[28] *God en Mens. Theol. Peilingen*, II (1965); *Wereld en Kerk. Theol. Peilingen*, III (1966). Nelissen Bilthoven.

na wiele lat przed soborem. Lektura tych tomów przekonuje z jednej strony o ogromnej ruchliwości intelektualnej autora; widać też zarazem szybką ewolucję jego poglądów. Bardzo to zresztą uderzające, że gdy rozmawiałam ze Schillebeeckxem na temat wyboru jego prac, który powinien ukazać się po polsku, przy każdej proponowanej pozycji oświadczał on z wielkim zatroskaniem „no tak, ale trzeba by to napisać całkiem na nowo..." Poniekąd to prawda, ale i dawniejsze prace, mimo że nie całkiem reprezentatywne dla obecnych poglądów autora, nie straciły przecież swej wartości. Schillebeeckx idzie dalej, rozszerza problematykę, wyzwala się z pewnych ograniczeń czy prekoncepcji, ale w jego twórczości nie ma wyraźnej linii demarkacyjnej między dawnymi a nowymi latami. Na każdym kroku obserwujemy ciągłość pewnych istotnych linii od lat czterdziestych po sześćdziesiąte. Jednocześnie we własnej twórczości autora sprawdza się jego postulat sformułowany kiedyś pod adresem Soboru: nie należy oddzielać poszukiwań duszpasterskich od dogmatycznej refleksji nad Pismem i danymi tradycji [29].

MAŁŻEŃSTWO

Także jako duszpasterz Schillebeeckx jest teologiem i historykiem, nie tylko teologii lecz i kultury. To potrójne zaangażowanie naukowe uderzało w jego wykładach na temat małżeństwa, których słuchałam w Nijmegen. Stanowiły one rodzaj nadbudowy i *corollarium* prac związanych z książką Schillebeeckxa *Małżeństwo: rzeczywistość ziemska i misterium zbawienia* [30]. Ta obszerna dwutomowa praca zasługuje na obszerne omówienie i ewentualną publikację w języku polskim. Jest też ona o wiele bardziej czytelna niż wydane w Polsce dziełko o *Chrystusie, sakramencie spotkania z Bogiem.* Można by powiedzieć, że autor schodzi tu nazbyt wysokiego piedestału abstrakcji — w wielkiej mierze dzięki pasjonującym analizom historycznym i kontaktowi z doświadczeniem duszpasterskim. Oto fragment przedmowy znakomicie charakteryzujący zamierzenia tej książki. „Teolog, który mało przywiązuje wagi do różnorodności płaszczyzn, na których ludzie przeżywają sens swego życia, może też rozpatrywać to życie i jego problemy wyłącznie z punktu widzenia teologii (mimo że jego teologię uzupełniają poniekąd doświadczenia spowiednika oraz pokaźna suma znajomości natury ludzkiej nagromadzona w podręcznikach teologicznych w toku dziejów Kościoła). Ale dziś tezy takiego teologa

---

[29] Por. *Po zakończeniu Soboru*, „Znak" 145—146 (7—8, 1966), s. 840.

[30] *Het Huwelijk: aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Nelissen Bilthoven 1963.

spotkają się z ostrym sprzeciwem specjalistów z zakresu różnych nauk o człowieku. I tak ponad głowami małżonków ścierają się ze sobą najrozmaitsze koncepcje i orientacje. Czasem zresztą tylko dlatego, że teologowie i specjaliści przekraczają raz po raz granice swych sektorów. Teologowie np. pragną określić psychikę ludzką zgodnie ze swymi teologicznymi intuicjami, podczas gdy psychologowie niekiedy myślą, że ich wypowiedzi czynią teologię zbędną". I dalej: wobec trudności i problemów życiowych „teolog nie może milczeć kierując się względem na bezpieczeństwo. Nie może też zabierać głosu po to, by zadośćuczynić modzie. Musi być roztropny w wierze, ale ta sama wiara każe mu być śmiałym. Nie jest przedstawicielem «wolnego zawodu», jest związany kościelnym mandatem, ale ma go piastować w chrześcijańskiej wolności".

W pierwszej części książki, z którą mogłam się zapoznać, Schillebeeckx omawia ewolucję ludzkich i religijnych pojęć o małżeństwie, co, jak sam stwierdza „już samo przez się może oddziaływać wyzwalająco. Przekonujemy się jeszcze raz, że człowiek nigdy nie ma prawdy w pachcie, lecz wciąż na nowo coraz jaśniej musi ją odkrywać, w coraz to innych sytuacjach, choć zarazem wewnętrzna ciągłość, jaką obserwujemy na krętych drogach życia ludzkości, wskazuje że świadomość prawdy i jej pojmowanie jest normowane przez prawdę absolutną. Nigdy jej nie opanujemy, lecz to ona nas żywi i podnosi i możemy z tego sobie zdawać sprawę". W drugiej części książki autor przechodzi do aktualnej sytuacji małżeństwa w świecie dzisiejszym. Nie obiecuje tu „uspokajającej syntezy" lecz raczej refleksje „pomagające żyć wśród niepewności". Jak w innych pracach [31], tak i tutaj od strony duszpasterskiej Schillebeeckx ustawicznie i z naciskiem podkreśla konieczność całościowego rozpatrywania i rozwiązywania problemów. Zgodnie ze swą koncepcją człowieka i moralności nawołuje on do skupienia uwagi na zasadniczym wyborze życiowym, na „projekcie życia", który m. in. bezwarunkowo powinien respektować fundamentalne wartości ludzkie i chrześcijańskie małżeństwa. Poszczególne czyny muszą być oceniane w swej relacji do tego projektu, jako posunięcia wewnętrznie z nim zgodne lub sprzeczne. [32]

---

31 *Het moderne huwelijkstype: een genadekans* (Nowoczesny typ małżeństwa: szansa łaski), „Tijdschrift voor Geestelijk Leven", 19 (1963).

32 Jak wiadomo w kwestii etycznej oceny stosowania środków antykoncepcyjnych Schillebeeckx reprezentuje stanowisko określone jako radykalne (por. F. Böckle „Bulletin Concilium" 5 (1965), tamże bibliografia). Akceptując krytykę stanowiska tradycyjnego wysuniętą przez swego lowańskiego kolegę i przyjaciela L. Janssensa Schillebeeckx posuwa się dalej. Prokreacja musi mieć należne jej wysokie miejsce w chrześcijańskim projekcie małżeńskim, ale nie oznacza to, że poszczególne akty małżeńskie z reguły powinny ją mieć na celu i dlatego

ŻYCIE ZAKONNE

Nie tylko życie małżeńskie ma swój „projekt". Jako wybitny wychowawca zakonny Schillebeeckx docenia wagę tego pojęcia w ocenie powołania i miejsca człowieka we wspólnocie, także zakonnej. Aktualnym problemom życia zakonnego poświęcił Schillebeeckx głośny artykuł zatytułowany „Nowy obraz Boga i człowieka w konflikcie z życiem zakonnym". [33] Odnowa życia zakonnego powina być przede wszystkim jego re-ewangelizacją, stwierdza Schillebeeckx. Ten postulat stał się już powtarzanym przez wszystkich banałem. Ale wciąż niedostatecznie zdajemy sobie sprawę z faktu, że hasło powrotu do Ewangelii jest pozbawione znaczenia, gdy głosząc je ignorujemy pytania, jakie stawia Pismu nasza własna epoka. Pytania dzisiejsze są różne od tych, które były najżywsze dla naszych przodków we wierze, w tym także dla założycieli zakonów i zgromadzeń. Powrót do źródeł musi się odbywać w kontekście świata objętego procesem sekularyzacji, świata, w którym obraz Boga i człowieka ulega istotnym modyfikacjom. Zdaniem Schillebeeckxa ten nowy kontekst życiowy musi w bardzo zasadniczy sposób kształtować także fundamentalną ewangeliczną motywację wyboru życia zakonnego. Na przykład definiowanie życia zakonnego jako „wyłącznego i bezpośredniego poświęcenia się Bogu" jest sprzeczne z całym dzisiejszym doświadczeniem religijnym, które odrzuca alternatywy „Bóg czy człowiek", „poświęcenie się Bogu czy oddanie się człowiekowi", „działanie czy kontemplacja", „to, co ludzkie, czy to, co boskie". Bóg nie uprawia konkurencji. Nie ma też opozycji między bezpośrednim kontaktem z Bogiem a obcowaniem z Nim poprzez doczesną, ludzką i kościelną mediację.

Jak to już widzieliśmy w jego pracy o celibacie, życie zakonne jest według Schillebeeckxa przede wszystkim zaangażowaniem ewangelicznym, poddaniem się wszechmocy łaski, aby świadczyć o Królestwie Bożym w dobrowolnie obranym celibacie. To zaangażowanie bynajmniej nie polega na wyborze „dobra nadprzyrodzonego" w przeciwstawieniu do „przyrodzonego" dobra małżeństwa. Pismo św. zawiera wiele „rad" pod adresem wiernych. Nie można ich zredukować do klasycznych trzech ślubów Średniowiecza (czystości, ubóstwa i posłuszeństwa). Wszyscy

---

nie mogą jej wykluczać. Takie wykluczenie może być całkowicie uzasadnione z punktu widzenia dobra przyszłej czy też już zrealizowanej prokreacji. Akt małżeński ma w życiu ludzkim także doniosłe funkcje pozaprokreacyjne, jest znakiem i jedyną w swoim rodzaju formą miłości.

[33] *Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven.* „Tijdschrift voor Theologie", 1 (1967) 1—27.

chrześcijanie, a nie tylko zakonnicy powinni dążyć do doskonałości w miłości poprzez rzeczywiste zastosowanie się do tych rad; jedynie celibat jest radą, która jest pozostawiona dowolnemu wyborowi każdego chrześcijanina — poza celibatem można osiągnąć pełną i doskonałą miłość; ale nie poza ubóstwem i nie poza zaparciem się siebie... Z celibatu wyrasta życie zakonne i wiążący się z nim specyficzny sposób realizacji innych rad ewangelicznych właściwy dla zakonników. Ale także w życiu zakonnym praktykowanie rad — na przykład ubóstwa — nie powinno być oderwane od współczesnego kontekstu życia. Bynajmniej nie chodzi tu o jakieś „ułatwienia", wręcz przeciwnie, Schillebeeckx podkreśla konieczność rzeczywistego a nie tylko „prawnego" ubóstwa, a także trudnego posłuszeństwa skierowanego ku prawdziwym wymaganiom rzeczywistości. *„Ethos* — to, co winno być realizowane — przemawia do nas nie tylko przez przełożonych, lecz także przez sytuacje życiowe apelujące do naszego sumienia. Jedną z najbardziej obiektywnych gwarancji pełnienia woli Bożej jest szacunek dla rzeczywistości, jej wewnętrznych struktur, dla tego, czego sprawa sama przez się wymaga... Treść posłuszeństwa wykłada nam cała wspólnota, w której żyjemy, współżycie międzyludzkie, miłość, przyjaźń, dialog, dobro powszechne i wreszcie, jako przywódca wspólnoty, także przełożony, nieraz w sposób całkiem formalny". I dalej, „Życie zakonne nie jest pozytywnym wyborem ofiary, lecz wyborem pewnego chrześcijańskiego, wartościowego i płodnego sposobu życia, ze świadomością, że zakłada on także ofiary... Powołanie zakonne nie jest pod znakiem negacji, ucieczki przed światem, lecz raczej razem ze światem — w przyszłość, w tę Przyszłość, którą jest sam Bóg-Obietnica zbawienia dla człowieka zakorzenionego w historii. Zaprzeczenie siebie jest istotą życia zakonnego w tej mierze i w tym sensie, w jakim jest nią miłość nie szukająca siebie..."

W bardzo ważkiej konkluzji tego artykułu Schillebeeckx podejmuje jeszcze sprawę ślubów zakonnych, analizując ich dozgonnie wiążący charakter. W bardzo mocnych słowach występuje przeciw mniemaniu, że nie ma rzeczy obowiązujących na całe życie: tak przecież obowiązują zasady etyczne. Z wartościami wiążemy się na całe życie — możemy, zdaniem Schillebeeckxa, związać się tak również z obranym raz na zawsze projektem życia w religijnym celibacie w obrębie danej wspólnoty zakonnej — „Ślub skierowany jest do Boga, ale w postaci zobowiązania wobec wspólnoty wierzących, wobec Kościoła. W osobie swych reprezentatywnych służebników Kościół przyjmuje śluby i sam się przez to angażuje. Do istoty publicznych ślubów kościelnych należy więc pewna wzajemność, obustronność zobowiązań między składającym śluby a wspól-

otą kościelną, której przedstawicielem w pierwszej instancji jest łasna wspólnota zakonna. Wspólnota zakonna, która przez swe ruktury, zakłócenia wewnętrznego porozumienia i kontaktu mięzy członkami, załamanie się stosunków międzyludzkich uniemożwia istnienie właściwego środowiska życiowego, faktycznie czyni iemożliwym lub poważnie utrudnia swoim członkom realizację h religijnego powołania, taka wspólnota tym samym jednostronie rozwiązuje więź zaangażowania, jaką jej członkowie przyjęli a siebie poprzez śluby (niezależnie od tego, jak sprawa przedawia się od strony prawnej). Wspólnota sama może być pierwym winowajcą w wypadku odejścia jednego z jej członków". drugiej strony — podkreśla autor — często zapomina się o tym, wspólnota musi też być zdolna do przyjęcia czyjegoś zaangażoania, musi dobrowolnie je aprobować — i nic jej tu nie można arzucić.

W zakończeniu Schillebeeckx pisze, że mnożenie się coraz to noych instytucji zakonnych stanowi, obok spadku powołań, żywą rytykę obecnego stanu rzeczy w Kościele. Najcięższym zarzutem st to, że tak często, nawet gdy uznaje się potrzebę reformy, sproadza się ją albo do rzeczy całkiem marginesowych, albo do rezyacji z dawnych „przebrzmiałych" obserwancji. To zaś tylko zatrza kryzys. Pozbywamy się wprawdzie balastu, ale nie jest to szcze nowa ewangelizacja, tylko co najwyżej nieco sprawniejsza y przyjemniejsza organizacja życia w starych murach. Schilbeeckx widzi drogę wyjścia z impasu. „Odnowa musi być dziełem łej wspólnoty, ze szczególnym akcentem na wkład młodych. Ale e w tym sensie, że starsi mają tylko czuwać, aby w tym poszuwaniu, które podejmują młodzi, nie zaginęła «esencja zakonności». Można się pytać, czy właśnie młodzi nie mogą jej lepiej wyuwać na sposób dzisiejszy. Nie będzie też owocnym dialog, w któm wyłącznie młodzi mieliby prawo głosu w sprawie twórczego ukania nowych form, a starsi tylko mieszali się do dyskusji od asu do czasu, w przyznanej sobie roli stróżów ortodoksji. W ten osób nieuchronnie powstaną tylko spięcia. Rozmowa, w której jedj ze stron odmawia się kompetencji i prawa głosu, nie jest już alogiem. I młodzi i starsi muszą umieć być cierpliwi wobec siebie wzajem. Muszą się nauczyć przeżywać niedogodności okresu ukania jako religijną ofiarę, której domagają się okoliczności. śli wspólnota ma być zdolną do życia — trzeba w tym wszystkim zestrzegać reguł gry, bo życie musi tymczasem płynąć dalej. Weanie do cierpliwości nie może jednak stanowić alibi dla gadaniny z końca, bez wniosków, gadaniny prowadzącej do tego, że wszyst- w nieskończoność pozostaje sprawą otwartą i nikt nie zabiera do roboty... W tej dziedzinie ortopraksja (słuszne działanie) jest

poniekąd źródłem ortodoksji (słusznych poglądów). W oparciu o jeszcze przedrefleksyjną intuicję kształtuje się sposób życia, który najpierw trzeba wypróbować a potem poddać refleksji i racjonalnie uzasadnić. Nowe formy życia zakonnego nie powstają w toku studiów i obrad komisji, lecz wyrastają z nastawienia, które szuka wyrazu wcielając się w życie".

„Osobiście widzę rozwiązanie — pisze Schillebeeckx — jedynie w oficjalnie zatwierdzonych możliwościach eksperymentowania, nie poza lecz wewnątrz własnego zakonu czy zgromadzenia, które musi patrzeć na tyle szeroko, by nie tylko znosić eksperymenty, lecz je entuzjastycznie popierać i podtrzymywać. [34] Podejmujący eksperymenty powinni ze swej strony być także całkowicie lojalni i zakładać swoje fundamentalne oddanie się do dyspozycji przełożonych. Jednocześnie nie można wymagać od ludzi, którzy czują się religijnie zadomowieni w «dawnych klasztorach», aby na starość — kiedy po ludzku należy im się trochę spokoju i odpoczynku — mieli być narażeni na wstrząsy i trudności, jakie pociąga za sobą rzeczywiste eksperymentowanie... Także zakonnik ma prawo na starość nic nie robiąc cieszyć się Bogiem i jego dobrymi darami. Ale byłoby błogosławieństwem dla eksperymentów, gdyby także starsi z własnej inicjatywy i zgodnie ze swymi możliwościami współdziałali w tej zakonnej przygodzie. Także ich religijnego doświadczenia potrzebujemy jak chleba..." I wreszcie konkluzja: „odnowa form życia zakonnego nie jest wyłącznie sprawą samych klasztorów, lecz ogólnokościelną. Dobro całego ludu tu się pomnaża lub doznaje szkody". Artykuł ten wywołał duże wrażenie w środowiskach zakonnych Belgii i Holandii. Podobnie jak praca o celibacie łączy on w sobie wyjście naprzeciw nowemu ze świadomością, jak bardzo ważne jest zachowanie ciągłości w życiu Kościoła. Dla wielu stanowił on podsumowanie dotychczasowego etapu wysiłków odnowy, zarazem krytyczne i mobilizujące.

CZŁOWIEK I CZAS

Przedstawiłam tu dość obszernie treść kilku spośród licznych prac Schillebeeckxa, w wielkiej mierze jako materiał określający jego sylwetkę, jako teologa i jako człowieka. Dokonując wyboru kierowałam się również tym, co, jak mi się wydaje, stanowi linie sił, wewnętrznych napięć ujawniających się w twórczości i duszpasterskich zaangażowaniach autora. Przegląd ten byłby jednak bardzo niepełny, gdyby pominąć zagadnienie, które w ostatnich pra-

[34] Trzeba zaznaczyć, że takie eksperymenty de facto zostały podjęte przez prowincję dominikańską, do której Schillebeeckx należy.

cach wybija się na pierwszy plan, lub przynajmniej powraca w licznych nawiązaniach i aluzjach. Nie jest łatwo określić je syntetycznie. W najogólniejszym sensie chodzi tu chyba o stosunek człowieka do czasu, o czasowość ludzkiego bytu, o usytuowanie spotkania człowieka z Bogiem w czasie, a nie poza czy ponad nim. Innymi słowy jest to problem przemijania, trwania i antycypacji, wybiegania w przyszłość, względnie narodzin przyszłości w tym, co jeszcze jest teraźniejszością. Mamy tu do czynienia z zagadnieniem wielopłaszczyznowym — filozoficznym, ogólnoteologicznym (historia zbawienia) o wielu szczegółowych reperkusjach [35] i wreszcie duszpasterskim: chrześcijaństwo a znaki czasu, szansa i potrzeba odnowy, adaptacji... Już w swej wczesnej publicystyce Schillebeeckx interesuje się tym zagadnieniem. Pojawia się ono w związku z kwestią ewolucji dogmatów, gdy autor stara się uchwycić dialektykę tego, co absolutne, i tego, co historycznie uwarunkowane w naszym ujęciu prawdy. [36] Z drugiej strony jeden z najciekawszych passusów w *De Sacramentele Heilseconomie* to polemika Schillebeeckxa z o. Caselem i jego koncepcją misterium [37]; widać tu, że Schillebeeckx już wtedy jest wyraźnym zwolennikiem nieodwracalnej realności czasu: przeszłość mija bezpowrotnie — liturgia nie może być ani powrotem w przeszłość ani bezpośrednią ewokacją przeszłości, tak aby „dla nas" stała się ona teraźniejszością.

Sobór pogłębia i poniekąd dowartościowuje nurtujący od dawna problem, sam przez się jest też wielkim doświadczeniem zmiany, przemijania i powstawania nowych tradycji. Ale bezpośrednim bodźcem staje się dla Schillebeeckxa w tej dziedzinie wspomniana już książka bpa Robinsona *Honest to God*. Nie tylko poświęca jej dwa duże artykuły, [38] właściwie całą książkę, ale i w innych pracach nie przestaje do niej wracać poruszając zagadnienia sekularyzacji, nowego obrazu człowieka i Boga, demitologizacji, czy jak sam woli mówić — reinterpretacji Pisma i Tradycji. Oczywiście byłoby naiwnością sądzić, że Schillebeeckx dopiero od Robinsona dowiedział się o tych problemach... Psychologiczna rola robinsonowskiego bestsellera jest inna: sama książka i dyskusja wokół niej uświadomiła Schillebeeckxowi masowy zasięg duszpasterskich czy po prostu ludzkich problemów, którym teologiczna refleksja

35 Np. w teologii sakramentów: sakrament jako anamneza — jako aktualne zdarzenie kościelne — jako antycypacja rzeczywistości przyszłej, eschatologicznej. Albo w kwestii objawienia i jego ustawicznej reinterpretacji.

36 Por. *Openbaring en theologie*, op. cit.

37 *De sacramentele Heilseconomie*, op. cit., s. 215 i nast.

38 *Evanglische zuiverheid en menselijke waararchtigheid*, „Tijdschrift voor theologie", 3 (1963) oraz *Herinterpretatie van het geloof in het licht van de seculariteit*, tamże 4 (1964). Artykuły te znalazły się w tomie drugim *Peilingen* (r. IV).

musi wyjść naprzeciw, a także paralelizm między tymi problemami a osiągnięciami myśli teologicznej Bultmanna, Bonhoeffera i Tillicha. Nie bez znaczenia jest też sposób, w jaki spekulacje tych autorów niemieckich przełamują się w mentalności anglosaskiej, w zetknięciu z odrębną tradycją filozoficzną i duchową. To ostatnie doświadczenie jest bardzo ważne i będzie miało swój dalszy ciąg podczas ostatniego tournée Schillebeeckxa po Stanach Zjednoczonych.

Ale jeszcze na długo przed tą podróżą miało miejsce inne ważne spotkanie, Schillebeeckx poznał mianowicie nową wschodzącą sławę niemieckiej teologii katolickiej, prof J. B. Metza z Münster,[39] którego poglądy zrobiły na nim wielkie wrażenie. Wkrótce potem Schillebeeckx miał odczyt w Antwerpii, w czymś w rodzaju tamtejszego Klubu Inteligencji Katolickiej. Mówił o Kościele i świecie a także na tematy soborowe. Kiedy wracaliśmy samochodem do Louvain, dawni uczniowie Schillebeeckxa stwierdzili, że „on już całkiem mówi językiem Metza". Metz i Moltmann — którego książką *Teologia nadziei*[40] Schillebeeckx bardzo się zainteresował — to rodzący się klasycy kierunku teologicznego akcentującego szczególnie mocno historyczny charakter egzystencji ludzkiej, i jej przyszłościowy wymiar. Teologia nadziei jest też teologią zadania i powołania człowieka, teologią zaangażowania, które łatwo może się stać rewolucyjnym. Obaj atuorzy, a zwłaszcza luteranin Moltmann, to także pionierzy dialogu między chrześcijaństwem a marksizmem, sami pod silnym wpływem Hegla i Blocha.

W latach 66—68 powstaje cała seria artykułów, w których Schillebeeckx coraz wyraźniej podejmuje i na własny sposób ustawia problematykę człowieka i czasu[41]. Dwie najciekawsze pozycje z tej serii to artykuł o problemie interpretacji i reinterpretacji Pisma i Tradycji w teologii katolickiej (który zamieszczamy w tym numerze w całości) oraz ostatnio opublikowane studium *Nowy obraz Boga i sekularyzacja*, napisane już po powrocie z USA.

Schillebeeckx udał się w tę podróż w listopadzie 1967 r. W ciągu kilku tygodni zwiedził prawie cały kraj od Bostonu po Nowy

---

39 Por. wywiad z J. Metzem *O teologii politycznej*, „Więź" nr 4 (1968).

40 *Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verl., München 1964.

41 *Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven*, op. cit.; *Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie*, „Tijdschrift voor Theologie", 7 (1967); *Zwijgen en spreken over God n een geseculariseerde wereld*, tamże 4 (1967), *Christelijk geloof en aardse toekomstverwachting*, w: *Vaticanum II*, Hilversum Antwerpen 1967; *Theologische draagwijdte van het magisteriële spreken over sociaal-politieke kwesties*, „Concilium" 6 (1968). *De Kerk als wezenlijke dialoog*, „Tijdschrift voor Theologie", 8 (1968); *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutik* w: *Geloof bij kenterend getij*, Roermond-Masseik 1967.

Orlean, wygłaszając mnóstwo odczytów i odbywając wiele interesujących spotkań. „Odwiedziłem około 40 uczelni — pisze w „De Bazuin" — zarówno uniwersytetów jak i college'ów. W niedzielę składałem wizyty w parafiach i u poszczególnych rodzin. Dyskutowałem wielekroć z biskupami i urzędnikami Kurii, z duszpasterzami i klerykami, z przedstawicielami innych Kościołów i wspólnot religijnych. Rozmawiałem ze studentami w domach akademickich i z aktywistami Black Power w ich centrum, w głębi getta. W niektórych miastach miałem odczyty publiczne w halach sportowych, na które przychodził, kto chciał, katolicy i niekatolicy... Odpowiadałem na pytania, często nie mające wcale związku z treścią mojej prelekcji — ale za to świadczące o tym, jakie problemy drążą tamtejsze środowiska... Oczywiście trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że jednak był to kontakt przede wszystkim ze środowiskami uniwersyteckimi, ze światem *education*... Ale w pewnym sensie to, co się tym mianem w Stanach określa, będzie przyszłością tego kraju, a z punktu widzenia religii — przyszłością jego Kościołów chrześcijańskich..."

Pytania rzucane przez słuchaczy często były bardzo zasadnicze i świadczyły o głębokim fermencie; Schillebeeckx odniósł wrażenie, że Holandia, znana dziś ze swego kościelnego rewizjonizmu, wkrótce zostanie zakasowana przez pewien odłam katolików amerykańskich, dość zresztą liczny i energiczny. Niemniej — w przeciwieństwie do Holandii — sytuacja w USA wydaje się autorowi niepokojąca, ze względu na fakt, że biskupi amerykańscy, poza nielicznymi wyjątkami, nie mają kontaktu z tą częścią swoich wiernych, lekceważą ją lub nie mogą pojąć, o co tym ludziom chodzi. Im nie stawia się pytań, które tak głęboko poruszyły doświadczonego przecież prelegenta z Europy. „Oto pytania, które w ramach różnych wieczorów dyskusyjnych zadano mi co najmniej dziesiątki razy — notuje Schillebeeckx — Czy Chrystus naprawdę jest Bogiem i co to znaczy? Czy musimy jeszcze wierzyć w cielesne zmartwychwstanie? Co księża mają do roboty w dzisiejszych czasach? Na czym opiera się pretensja chrześcijaństwa do wyjątkowej pozycji na tle innych religii? Czemu służy dziś życie klasztorne? — Pytania czasem roztropne, a czasem złośliwe — jak to na przykład: w jakiej mierze nieposłuszeństwo wobec biskupów jest dziś jedynym sposobem życia zgodnym z duchem soboru? Pytania o uprawnioną reinterpretację dogmatu. O ocenę moralną onanizmu, homoseksualizmu, przerywania ciąży... Co to jest grzech śmiertelny? Czy idąc za Chrystusem nie trzeba czasem opuścić Kościołów oficjalnych? Co ojciec myśli o 15 milionach dolarów przeznaczonych na budowę kościołów, podczas gdy jest tylu biednych, tylu ludzi na świecie cierpi głód i niedostatek? Czy nasze

Kościoły zasługują na zaufanie — czy ludzie mogą im wierzyć patrząc na nasze życie?... Czy w przyszłości biskupi i księża opierający się reformom soborowym będą mogli być usunięci? Jak „Holandia" dokonała tego, że oficjalny Kościół stał się Kościołem otwartym, do czego i my tak tęsknimy? Jak pociągnąć za sobą i naszych biskupów... Wiele sióstr zakonnych pytało: czy nie jesteśmy faryzeuszami przyjmując komunię świętą i nie uczestnicząc w marszach protestacyjnych przeciw wojnie w Wietnamie i dyskryminacji rasowej?... Ale przede wszystkim i najczęściej pytano: kim właściwie jest Bóg?... Ten problem stanowił dla mnie największe wyzwanie, ...najdobitniej, bardzo radykalnie choć nie całkiem adekwatnie sformułowali go amerykańscy „teologowie śmierci Boga" [42].

I z nimi także Schillebeeckx miał okazję się spotkać. Spośród posiedzeń naukowych najciekawsza była chyba debata w Harvard Divinity School z udziałem Harveya Coxa, znanego i u nas autora głośnej książki *The Secular City*, oraz zamknięte kolokwium na Uniwersytecie katolickim Notre Dame z udziałem 12 teologów katolickich i 12 myślicieli niekatolickich na temat „chrześcijańskiej świeckości". Brali w nim udział m. in. Martin Marty, Leslie Dewart i Gabriel Vahanian. W Chicago Schillebeeckx przemawiał na kongresie duchowieństwa (temat: kapłan jako służebnik dialogu). W Detroit miał miejsce wielki odczyt publiczny na temat „liturgii w świecie". Stał się on swego rodzaju manifestacją. W USA, podobnie jak w Polsce Schillebeeckx, znany jest przede wszystkim jako teolog sakramentów poprzez swą książkę o Chrystusie — sakramencie spotkania z Bogiem. Słuchacze spodziewali się więc raczej „postępowego" kazania na temat różnych subtelności reformy liturgicznej, nowych formuł kanonu itd. A tymczasem zamiast o problemie łaciny i epiklezy Schillebeeckx mówił o sprawdzaniu się liturgii w życiu i poprzez życie, parafrazując znaną wypowiedź Bonhoeffera z czasów pogardy: „tylko ten, kto występuje w obronie Żydów, ma prawo śpiewać gregoriańskie hymny". Większą część swego wystąpienia Schillebeeckx poświęcił sprawie protestu przeciw dyskryminacji rasowej i obowiązkom chrześcijan w tej dziedzinie. Był wtedy pod świeżym wrażeniem owego spotkania w getcie i rozmów z księżmi zaangażowanymi w akcji antyrasistowskiej. Ponieważ ma zwyczaj mówić co myśli — musiało to być mocne przemówienie, bo wywołało rodzaj szoku; jeden z komentatorów prasowych napisał, że rzeczywistość spo-

---

[42] Por. J. P. Jossua *Chrześcijaństwo wobec „śmierci Boga"*, „Znak" nr 166. Omówienie podróży Schillebeeckxa w oparciu o jego własne sprawozdanie *Katholiek leven in de Verenigde Staten*, „De Bazuin", 21. 1. 1968, oraz kronikę w „Kultuurleven", 2 (1968), (Flor Truyman: *Prof. Schillebeeckx in de USA*).

łeczna Detroit szybciej przeniknęła do gościa z Holandii, niż do ogółu miejscowej hierarchii katolickiej.

Patrząc z punktu widzenia amerykańskich wydawców Schillebeeckxa, podróż ta była wielkim sukcesem; jeden z nich zauważył, że tłumy były większe niż na Rahnerze... Zapewne przyczyniła się do tego także obecna sława Holandii. Schillebeeckx otrzymał szereg propozycji wykładów, doktorat honorowy na uniwersytecie w St. Louis itd. Może to radować wydawców, ale sam autor ceni sobie tę podróż przede wszystkim jako osobiste doświadczenie kontaktu z odmiennym kręgiem kulturalnym, z myślą i mentalnością, która jego zdaniem wciąż jest w Europie zbyt mało znana i często interpretowana opacznie. A przecież amerykański wariant kultury to poniekąd model, na którym można studiować pewne tendencje przyszłościowe występujące na całym świecie, w całej cywilizacji technicznej opartej na wykorzystaniu nauki we wszystkich dziedzinach życia. Obok popularnego reportażu w tygodniku „De Bazuin", głębsze refleksje na ten temat rozwija autor we wspomnianym już artykule o sekularyzacji i nowym obrazie Boga. Jest to studium teologiczne, lecz rozpoczyna się ono od bardzo prywatnego wstępu, gdzie autor sam kreśli genezę swych rozważań. Wciąż jeszcze jest pod wrażeniem fundamentalnego pragmatyzmu charakteryzującego mentalność amerykańską. Pragmatyzm ten ma swoje korzenie filozoficzne, ale zarazem zdecydowanie poza sferę filozofowania wykracza. *The proof of the pudding is in the eating* — dowód na leguminę polega na zjedzeniu jej, tak też można by to adagium przełożyć. Ta dewiza szeroko stosowana jest w praktyce osobistego wartościowania, także wobec religii. Myślący Amerykanie wszędzie domagają się tego rodzaju weryfikacji, również sprawy wiary i Kościoła przestają stanowić wyjątek. Na tym tle szczególnie wymowne staje się inne doświadczenie — popołudnie jakie autor spędził z kilkudziesięcioosobową grupą francuskich duszpasterzy akademickich. Tu o żadnym pragmatyzmie nie było mowy. Ich świat to wciąż jeszcze świat kultury humanistycznej, nasyconej zupełnie inną filozofią.

A przecież świata cywilizacji technicznej nie można opuścić. „Teologia nie może być wiedzą powstającą w zamkniętej celi — pisze Schillebeeckx w tym prywatnym wstępie — teologię można budować tylko w dialogu z bliźnimi, wokół problematyki, którą w s z y s c y musimy się zajmować, bo nasze życie od tego zależy... Teologia w naszych czasach także dla samego teologa oznacza osobistą walkę życiową. Musi on zmagać się z żywą realną problematyką, której nie można zażegnać tryumfalnie — czy też rozpaczliwie? — powiewając nagimi, niezinterpretowanymi tekstami soborowymi. Teolog musi zadośćuczynić problemom życiowym,

które dziś ze wszystkich stron autentycznie wypływają na powierzchnię. Nie wolno mu ukrywać się za sloganami czy też dać się zapędzić w ślepy zaułek pod naciskiem współbraci, którzy automatycznie robią z niego albo wstecznego konserwatystę albo zdecydowanego «postępowca». Wierny Ewangelii i otwarty na rzeczywiste problemy żywych ludzi, teolog — nie oglądając się na osoby — powinien móc powiedzieć z Newmanem: *I am going my way*".

Schillebeeckx podchodzi bardzo krytycznie do tez głoszących, że świat przyszłości będzie światem „bez religii", światem całkowicie i bez reszty laickim. Prawdą jest, że wielkie przemiany obecne przekreślają i dezaktualizują wiele tradycyjnych funkcji religii. Bóg już nie musi łatać dziur naszego poznania naukowego, zmieniają się nasze pojęcia o człowieku, ulega więc modyfikacji i nasze podejście do Boga i przekonania o Nim. Sekularyzacja jest faktem. Ale — 1° fakty społeczne nie są normami: przekonanie, nawet bardzo wielu ludzi, że „Bóg umarł", nie dowodzi, że On nie istnieje czy nie powinien istnieć, nie dowodzi nawet braku potrzeby Boga. 2° Sekularyzacja jest tylko jednym z dokonujących się procesów. Ludzie, dla których Bóg jest żywy, nie należą wyłącznie do przeszłości, nie są reliktami minionej kultury. W świecie dzisiejszym rodzą się nowe formy wyrazu wiary, nowe rodzaje religijności, nowe jej funkcje. „Chrześcijaństwo bez religii" w wielu swoich wersjach nie jest chrześcijaństwem bez związku z Bogiem. Ono tylko pojmuje ten związek inaczej, umieszcza go na innej płaszczyźnie. Czasem Bogu pozwala się nawet łatać dziury, wypełniać pustkę, tylko tym razem nie w przyrodzie, a w nas samych, lub w świecie stosunków międzyludzkich. Dla innych i ta funkcja jest przekreślona, a przecież i oni znają Boga żywego — śladem samego Jezusa przeżywają Ojcostwo Boże jako prawdziwe zjednoczenie w duchu Ewangelii Janowej (J 8, 16). Bóg jest milczącym, ale głęboko rzeczywistym towarzyszem naszej tajemniczej pielgrzymki w ciemnościach.

Osobiście — jak to zaznacza we wzruszającym przypisie — Schillebeeckx „idąc swoją drogą" nie jest bynajmniej przekonany, że wypełnianie pustki — tam gdzie się ona człowiekowi jawi — miałoby w jakiś sposób uwłaczać Bogu czy też ludzkiej godności. „Jeśli z wiarą przyjmuje się, że między Bogiem a człowiekiem istnieją osobiste stosunki i że miłość do ludzi nie jest w Bogu jakąś relacją relacji lecz Jego żywą istotą... wtedy nie musi uchodzić za absurdalne przekonanie, że Bóg suwerennie podejmuje absolutnie zdumiewające inicjatywy na rzecz tych, co Go kochają... Wydaje mi się, że w tej perspektywie mieści się intuicja wiary, że Bóg pozostawiając przyrodę tym, czym ona jest, i historię tym,

czym my ją czynimy, jednak i w przyrodzie i w historii może sprawić, że wydarzy się to, czego On sobie życzy dla miłujących Go... (zob. Rz 8, 28). Być może, iż na to moje przekonanie wpłynęła dominikańska formacja oparta na zasadzie *sola gratia*, «a więc wszystko jest łaską». A jednak wierzę, że to właśnie jest chrześcijańska mądrość przekazana nam przykładem życia Jezusa, mądrość, którą tylko bełkotliwie i cząstkowo potrafimy wyrazić" [43].

Tak będąc poniekąd „tradycjonalistą" Schillebeeckx jest zarazem przekonany o konieczności oderwania się religii i chrześcijaństwa od starych wzorów kulturalnych. Nie po to, aby bezkrytycznie absolutyzować nowe — które także przeminą — lecz po to, aby głosić Ewangelię nowej epoce. I aby uchwycić *kairos* nowej epoki, jej szansę łaski. Pewne intuicje biblijne, bardzo istotne, są bliższe rodzącej się epoki niż mentalności wczorajszej. Chodzi tu przede wszystkim o eschatologiczny, przyszłościowy charakter chrześcijaństwa.

Dominujące obecnie nauki przyrodnicze i społeczne mają nastawienie przyszłościowe, interesują się głównie przyszłością i kształtują ją. Z drugiej strony to zracjonalizowanie cywilizacji i kultury, możliwość jej naukowego planowania i konstruowania, rzeczywista choć ograniczona — wszystko to stawia nas wobec trudnych konieczności wyboru. Człowiek czuje się wyzwolony, „dorosły", ale zarazem nie dorasta, przygniata go odpowiedzialność za przyszłość. Leży ona w ludzkich rękach — ale często są to obce ręce, nie obdarzane zaufaniem. Stąd dalszy kryzys tożsamości, zagubienie w świecie, rozpaczliwe szukanie miejsca na swoją miarę, protest przeciw narzucanym kształtom i stanowiskom. Albo ucieczka — już nie przed światem, ale przed przyszłością, która jawi się jako coś bez twarzy. Wobec tak nastawionych ludzi rzeczą niewątpliwą staje się prymat tej kultury, która wyraźniej projektuje lepszą przyszłość dla ludzkości. Dotychczasowe chrześcijaństwo było zorientowane raczej ku przeszłości. „Kiedy mówiliśmy o transcendencji Boga w obrębie dawnej kultury... jak gdyby samo przez się dokonywaliśmy projekcji w przeszłość. Wieczność była jakby niezmiennym trwaniem «uwiecznionej» przeszłości: «na p o c z ą t k u był Bóg». Wiedzieliśmy oczywiście dobrze, że wieczność Boga ogarnia ludzką teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, a więc że Bóg jest nie tylko tym, co pierwsze, lecz i tym, co ostateczne, obecnością, która teraz przekracza naszą teraźniejszość. Dawni teologowie napisali na ten temat cudowne rzeczy, które bynajmniej nie utraciły wartości. Ale w kulturze, której oblicze

---

[43] Na ten temat por. *De goede levensleiding van God*, w: *God en mens*, op. cit., s. 167 i nast.

stale było zwrócone ku przeszłości, istniała mocna siła przyciągania między transcendencją i wiecznością a «uwiecznioną przeszłością». Obecnie kultura zdecydowanie zwraca się ku przyszłości, jako temu, co chce stworzyć, pracuje ona również nad tym, aby szerokie i bogate w znaczenie chrześcijańskie pojęcie transcendencji także się temu zwrotowi poddało. Transcendencja nabierze wtedy szczególnego pokrewieństwa z tym, co w naszych kategoriach czasowych nazywamy przyszłością. Jeśli transcendencja boska jest ludzką przeszłością, teraźniejszością i przyszłością od wewnątrz, to skoro człowiek zaczyna uznawać prymat przyszłości w obrębie tego, co czasowe, wówczas jako wierzący będzie łączył Boga z ludzką przyszłością, a ponieważ jest osobą we wspólnocie międzyludzkiej, będzie go łączył z przyszłością całej ludzkości". Takiego pokarmu i materiału dla naszego pojmowania Boga dostarcza dzisiejsza kultura. „W takim kontekście życiowym Bóg wierzących sam przez się będzie się nam jawił jako «Ten kto przychodzi». Bóg stanowiący naszą przyszłość. Stąd uderzająca kompletna zmiana — Ten kogo dawniej nazywaliśmy «Całkowicie Innym», wychodząc od dawnego poglądu na świat i człowieka, dziś zwie się «Całkowicie Nowym». To On jest naszą przyszłością i ludzką przyszłość czyni nową. Objawia się jako Bóg, który w Jezusie Chrystusie daje nam możność przyszłości, to znaczy odnawiania wszystkiego, wyrastania ponad grzeszne dzieje nas samych i całej ludzkości. Nowa kultura w zadziwiający sposób prowadzi do odkrycia na nowo dobrej nowiny Starego i Nowego Testamentu — że Bóg Obietnicy, Bóg Przymierza daje nam zadanie, abyśmy szli ku ziemi obiecanej, krainie, którą, jak kiedyś Izrael, ufając obietnicy, mamy zdobyć i zamieszkać w niej".

Przy takiej orientacji całe życie chrześcijańskie ulega przebudowie, jawią się w nim nowe akcenty. Budowa przyszłości staje się „weryfikacją" wiary. Tak wracamy do poruszonej już sprawy pragmatyzmu: chrześcijanie, którzy dotąd raczej interpretowali świat, teraz muszą najpierw go zmieniać. Dopiero działanie w myśl Ewangelii daje im prawo interpretowania rzeczywistości w jej świetle. Stąd na przykład ścisły związek misji z pracą na rzecz rozwoju. Praca ta nie ma być okazją do apostolstwa, czy jakąś strategią w tej dziedzinie. Niemniej bez niej nie mamy moralnego prawa świadczenia słowem o swojej wierze.

Czynne zaangażowanie chrześcijan może mieć charakter rewolucyjny. Schillebeeckx nie chce być „teologiem rewolucji". Jego zdaniem rewolucja może być konieczna, udział w niej może być obowiązkiem sumienia. Ale to nie prowadzi do jakiejś specyficznej chrześcijańskiej mistyki czy „teologii" tej formy działania. Rewolucja musi mieć praktyczne świeckie uzasadnienie moralne, jako

niezbędne w danym wypadku narzędzie sprawiedliwości.

Kładąc mocny nacisk na bezzasadność wyodrębniania się chrześcijan w toku samego działania, niecelowość osobnych instytucji czy to gospodarczych czy polityczno-społecznych („chrześcijańskie" partie czy związki zawodowe) Schillebeeckx szuka jednocześnie tego, co własne, co specyficzne dla zaangażowania w duchu wiary (pamiętając o owym pytaniu „co więcej daje wiara..."). I tu ze Stanów Zjednoczonych wracamy poniekąd do Francji. Powołując się na Ricoeura [44] Schillebeeckx dopatruje się chrześcijańskiej inspiracji w „nienasyceniu", w ustawicznej otwartości ku nowym zadaniom, czystszym, bardziej zupełnym ideałom. Chrześcijańska nadzieja jest nieskończona, dlatego nie godzi się na absolutyzowanie ludzkich osiągnięć. Tym samym wnosi ona pewien dystans w nasz stosunek do *status quo*, nawet w wypadku gdy „to, co jest", stanowi owoc naszych własnych najwyższych ofiar i wysiłków. Funkcja wiary to funkcja k r y t y c z n a. Musi ona przenikać całe zaangażowanie chrześcijanina, ale zdaniem Schillebeeckxa nie powinna ona skłaniać go do tworzenia własnego odrębnego „pionu", odrębnej chrześcijańskiej struktury społeczeństwa. Funkcja krytyczna nie może też wyrodzić się w krytykanctwo. Wyznacza trudną linię polityczną uczestnictwa w każdym pozytywnym szukaniu większego dobra.

Problem przejścia od chrześcijaństwa „lokalizującego" Boga w przeszłości do chrześcijaństwa-spotkania z Bogiem, który przychodzi — to oczywiście zagadnienie bardzo złożone. W artykule, który zamieszczamy poniżej, Schillebeeckx zajmuje się tym właśnie problemem.

Warto może przypomnieć, że próba przyszłościowego ustawienia chrześcijaństwa nie jest jedynym wysiłkiem adaptacyjnym, jaki można spotkać w teologii dzisiejszej. Wcześniejszą jest na przykład próba Bultmanna, którą określa się czasem jako mistykę teraźniejszości (w odróżnieniu od mistyki przyszłości w ujęciu Moltmanna, Metza i in.). Upraszczając można by powiedzieć, że dla Bultmanna Bóg — wieczność i transcendencja — objawia się człowiekowi w momencie decyzji, a więc t e r a z. W tym momencie człowiek wydobywa się ponad historię, sięga tego, co ostateczne. Historia tym samym jakby się kończy, czy ulega zawieszeniu: „Kto Krzyż odgadnie, ten nic nie pragnie ni szuka..." Teologia nadziei przywołuje inną wizję: „Krzyż stał się bramą". Chrześcijaństwo otwiera, a nie zamyka ludzkie dążenia i poszukiwania.

---

[44] Por. P. Ricoeur, *Taches de l'educateur politique*, „Esprit" 33 (1965). Po polsku inny artykuł Ricoeura na zbliżony temat w „Znaku" 157—158 (7—8, 1967), s. 920: *Etyka społeczna na rozstajach.*

Akceptując wiele elementów myśli Bultmanna (którą wnikliwie analizuje) Schillebeeckx stara się połączyć egzystencjalną interpretację Pisma i Tradycji — interpretację nawiązującą do ludzkich pytań, od których życie zależy — z nastawieniem przyszłościowym. Pokazuje też, jak poprzez kolejne reinterpretacje mamy poddawać siebie sądowi w świetle Ewangelii, a nie tylko dokonywać projekcji własnych dążeń.

Artykuł ten jest w gruncie rzeczy polemiką z Bultmannem, ale polemiką konstruktywną, daleką od tak często popełnianych uproszczeń i przykrawania subtelnych dociekań Bultmanna do z góry założonych schematów. Studium to jest rzeczywiście trudne. Jednak czytelnicy, którzy poradzili sobie z poprzednimi publikacjami „Znaku" na temat myśli Bultmanna [45] znajdą tu cenne uzupełnienie posiadanych informacji. Tekst, który zamieszczamy, stanowi rozszerzoną wersję wykładu wygłoszonego przez Schillebeeckxa na uniwersytecie St. Louis z okazji doktoratu honorowego. W tej postaci znajduje się we wspomnianym już zbiorze *Wiara w społeczeństwie na przełomie.*

Halina Bortnowska

---

[45] Ks. E. Dąbrowski, *R. Bultmann i jego krytyka Nowego Testamentu*, „Znak" 167 (5, 1968), s. 606. M. Mazur, *Rudolf Bultmann — teolog decyzji*, „Znak" 167 (5, 1968), s. 574.

EDWARD SCHILLEBEECKX

O KATOLICKIE ZASTOSOWANIE HERMENEUTYKI

TOŻSAMOŚĆ WIARY W TOKU JEJ REINTERPRETACJI

Nic bardziej groteskowego niż głosić, że moje poszukiwania myślowe obracają w gruzy metafizykę, a jednocześnie korzystając z owych prób trwać w sferze wyobrażeń i na szlakach myślowych wytyczonych przez to rzekome burzycielstwo...

(M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M. 1956, s. 36)

Mówienie o „końcu konwencjonalnego chrześcijaństwa" przywołuje na myśl niezwykle naglący i nierozwiązany dotąd problem. Powstaje bowiem pytanie, z jakiego punktu widzenia wypowiedź tego rodzaju jest w ogóle możliwa. Czyżbyśmy dysponowali jakąś wyższą świadomością, *conscience survolante*, o którą wsparci, uniezależnieni od biegu dziejów moglibyśmy dokonać przeglądu różnych historycznych postaci chrześcijaństwa, każdą z nich z osobna wyłożyć i wyjaśnić? Jeśli jednak takiej świadomości nie posiadamy, to nawet jako obserwatorzy tkwimy w samym centrum stawania się historii. Tym samym i nasza własna sytuacja staje się chwiejna i delikatna. Czy naprawdę możemy sądzić, że wiemy, czym jest autentyczne chrześcijaństwo „samo w sobie"? Gdybyśmy taką wiedzę absolutną posiedli, to istotnie porównując to, co się jawi nowego, z dawnym chrześcijaństwem moglibyśmy to ostatnie ewentualnie określić jako „konwencjonalne". Jeżeli jednak chrześcijaństwo samo w sobie nie jest nam dane i znamy tylko chrześcijaństwo, które wyrosło w historii — natychmiast zarysowuje się kwestia, do jakiej normy uciekamy się przy porównywaniu? A może termin „konwencjonalne chrześcijaństwo" nie jest kwalifikacją teologiczną tylko społeczno-kulturalną? I czy teolog nie powinien pozostawić tego określenia socjologom i filozofom, sam idąc własną teologiczną drogą wiary?

Przeklad artykułu *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutik*, zamieszczony w księdze pamiątkowej ku czci prof. van de Pol *Geloof bij kenterend getij* Romen & Zn. Roermond-Maaseik 1967, s. 78—116. Opublikowane w 1967 roku pomnikowe dzieło 70-letniego prof. van de Pol nosi tytuł *Het einde van het konventionele Kristendom*. (Koniec konwencjonalnego chrześcijaństwa).

I. PROBLEM HERMENEUTYCZNY

1. KOŁO HERMENEUTYCZNE*

NOWY ZESPÓŁ PYTAŃ

Sformułowane wyżej pytania stanowią samo jądro obecnego hermeneutycznego problemu. Już od dawna stało się jasne, że nie przemawia do nas *nuda vox Dei*, głos który by docierał do nas jakby po linii pionowej, w sposób czysto boski **. Słowo Boże jest nam dane w Starym i Nowym Testamencie, a każdy z nich już stanowi interpretującą odpowiedź na inicjatywę Boga. Nasi wierzący bliźni, ludzie, którzy swoje życie oparli na przekonaniu, iż Bogu można zawierzyć, ci ludzie interpretują zbawcze działanie Boże w Izraelu i w człowieku Jezusie Chrystusie. Interpretują je świadcząc o nim — i świadczą o nim interpretując; przedstawiają racje swej nadziei, oczekiwania odnowy świata. W dialogu międzyludzkim dochodzi do głosu Bóg zbawienia — w ten a nie inny sposób Słowo Boże kieruje się ku nam.

Ta ludzka rozmowa, w której Bóg daje się poznać, jako taka, ze swej istoty jest osadzona w pewnej sytuacji, posiada swoje *Sitz im Leben,* własny historyczny kontekst życiowy. Badając historię powstawania Starego i Nowego Testamentu można uchwycić rozmaite następujące po sobie nowe konteksty życiowe, w których obrębie wcześniejsza wypowiedź jest interpretowana na nowo w związku z nową sytuacją ***. Podejmując reinterpretację pozwalamy, aby przemówiła do nas treść zawarta w pierwszej próbie dialogu. Treść ta ma więc życiową wartość, ma swoją wagę i zastosowanie także poza pierwotnym kontekstem. Nie tylko sam f a k t Bożej inicjatywy skierowanej do nas mowy (*Anrede*) lecz i t r e ś ć dociera do nas przez stale wiernie przekazywany wyraz samozrozumienia pierwszych chrześcijan, będący owocem słuchania Słowa ale i jego interpretacją. W głoszeniu i interpretującym słuchaniu Dobrej Nowiny działa Duch Boży. To On przez swe działanie w obrębie Kościoła pierwotnego „przypomina" nam Wydarzenie, objawia jego sens. Pismo święte to jakby kanoniczne

---

* Hermeneutyka (z greckiego — *hermeneuein* = tłumaczyć, wyjaśniać, interpretować) jest to nauka o zasadach interpretacji tekstów literackich i źródeł historycznych.

** Por. P. Schoonenberg, *Słowo ludzkie w mowie Bożej*, „Znak" nr 152

*** Por. ks. J. Kudasiewicz, *Konstytucja „Dei Verbum" w opinii biblistów*, rozdz. *Historyczność Ewangelii*, „Znak" 152 (2, 1967), s. 200.

archiwum, przy pomocy którego cały Lud Boży pod przewodem i kierownictwem kościelnego Urzędu Apostolskiego sprawdza, poddaje próbie i weryfikuje nigdy nie ustające kościelne „Wspominanie", odwoływanie się do Słowa Bożego i czerpanie zeń w coraz to nowych sytuacjach.

Proces ten wywołuje poważne napięcia. Raz po raz dzieje się tak, że Słowo Boże, które znalazło wyraz i zostało poddane interpretacji w określonej sytuacji historycznej, staje się normą i sprawdzianem naszej wiary chrześcijańskiej, usytuowanej w całkiem innym historycznym kontekście. Wynika stąd, że Słowo biblijne możemy zrozumieć tylko poprzez nowe reinterpretujące zrozumienie wiary. Nie możemy spojrzeć na nie z wysoka, zrozumieć tekstu Biblii „jako takiego", tak jakbyśmy byli ponadczasowymi czytelnikami i nasza wiara stała ponad czasem.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że tezę tę przyjął dopiero Bultmann i szkoła pobultmannowska. W rzeczywistości — choć katolicy rzadko zdają sobie z tego sprawę — jest ona jednym z istotnych elementów katolickiej teologii, choć nie w sposób wyraźnie stematyzowany. Nie mówi się też tutaj o hermeneutyce lecz o „rozwoju dogmatu". To właśnie jest katolicki odpowiednik tego, co teologowie z kręgu reformacji nazywają „problemem hermeneutycznym".

Katolickie rozumienie dogmatu, na przykład dogmatu chrystologicznego, zakłada, że biblijna wizja Chrystusa poddana zostala reinterpretacji w związku z kościelną i ogólnoświatową sytuacją kulturalną V wieku ****. Reinterpretacja ta przebiegła ściśle w taki sposób, iż rzeczywiście doszły w niej do głosu te same dane wiary co w Biblii.

Te same i żadne inne, te same, ale w obrębie nowego reinterpretującego świadectwa. Co to znaczy? Nie co innego, jak to właśnie, że konkretna sytuacja V wieku wkracza w samą wypowiedź, ingeruje w samym wyrazie wiary, ale właściwa treść wiary nie staje się przez to inna. W inny sposób powiedziane jest to samo, ponieważ dogmat jest elementem wiary, samym jądrem posłannictwa wiary zawartego w danej biblijnej, a nie taką czy inną teologiczną wypowiedzią. Dogmat jest przecież ogólnokościelną afirmacją wiary, powszechnym uzgodnieniem w niej.

W samej zasadzie droga od Biblii do Chalcedonu nie różni się od tej, którą przeszliśmy od pierwotnego obrazu Chrystusa do

---

**** Por. I. M. Congar, *Chrystus w ekonomii zbawienia*, „Znak" nr 161. W roku 451 za papieża Leona I Sobór w Chalcedonie formułuje dogmat chrystologiczny afirmujący jedność osoby Jezusa Chrystusa złożonej z dwóch natur, które w tej jednej osobie są obecne, niezmieszane, niezmienione i nierozdzielne.

Pawłowego, synoptycznego a potem Janowego. Problem hermeneutyczny zarysowuje się tu jak na dłoni: właściwa dla każdego okresu sytuacja oraz związana z nią świadomość i pojmowanie ludzkiej egzystencji stanowi „sytuację hermeneutyczną". Tylko w obrębie tej sytuacji i wychodząc od niej (a nie stając poza czy ponad nią) możemy w duchu wiary zrozumieć to, co sama biblijna Dobra Nowina ma nam do przekazania.

Ta katolicka interpretacja rozwoju dogmatu na swój własny specyficzny sposób zakłada to, co opierając się głównie na Heideggerze [1] zarówno szkoła Bultmanna [2], jak i — niezależnie od niej — filozofowie z kręgu Reformacji, jak P. Ricoeur [3], H.G. Gadamer [4] i teologowie reformowani, jak P. Tillich i K. Lowith [5] nazwali „kołem hermeneutycznym".

Każdy wysiłek rozumienia wpleciony jest w „ruch kołowy": odpowiedź jest w pewnej mierze zdeterminowana przez sposób postawienia pytania i sama z kolei modyfikuje pytanie, na które odpowiada, rozszerza je lub poprawia. Ze zrozumienia wyrasta nowe postawienie kwestii i w ten sposób koło hermeneutyczne wciąż się rozwija w niekończącą się spiralę.

Człowiek nigdy nie jest w stanie wydostać się poza to koło, ponieważ nie może raz na zawsze uchwycić prawdy czy treści Słowa Bożego. Nie istnieje definitywne ponadczasowe zrozumienie, które nie rodziłoby nowych pytań. Koło hermeneutyczne ma swą podstawę w historyczności ludzkiej egzystencji, a tym samym także wszelkiego ludzkiego pojmowania. Ten, kto dokonuje reinterpretacji sam w pewnej mierze jest częścią przedmiotu, który stara się zrozumieć, sam jest też zjawiskiem historycznym. Z tej racji wszelkie rozumienie jest właściwie formą rozumienia siebie samego. Własna egzystencja zakorzeniona w przeszłości, w danej

---

1 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927 (1953), § 32.

2 R. Bultmann w: *Glauben und Verstehen*, II Tübingen (1952) 1961[3], s. 227; *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments* w: *Zwischen den Zeiten*, 3 (1925 s. 334—357; E Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1963[3], s. 118—126; G. Ebeling — przede wszystkim *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, w: „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 48 (1951), s. 172—230.

3 P. Ricoeur, *Existence et herméneutique* w: *Interpretation der Welt* (Księga pamiątkowa ku czi R. Guardiniego), Würzburg 1965, s. 32—51; oraz *Hermeneutik, der Symbole und philosophisches Denken* w: *Kerygma und Mythos*, VI—1, Hamburg 1963, s. 45—68, gdzie jest mowa o „kole hermeneutycznym": *„Man muss verstehen, um zu glauben, aber man muss glauben, um zu verstehen"*. Por. także podobne rozważania w książce Ricoeura, *De l'interpretation*, Paris 1966.

4 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965[2], przede wszystkim s. 250 i n.

5 P. Tillich, *Systematische Theologie* cz. I, Stuttgart 1956[2], między in. s. 9 i 15 nn., K. Löwith, *Wissen, Glauben und Skepsis*, Göttingen 1956, s. 18 nn.

chwili nastawiona na przyszłość pełni funkcję hermeneutyczną w rozumieniu tekstów biblijnych w duchu wiary. W związku z naszą własną nową i odrębną sytuacją stawiamy tekstowi pytania i spodziewamy się, że Biblia na nie odpowie. Rozumienie tekstu przebiega ruchem kołowym: w każdej interpretacji odgrywa rolę zarówno związek z przekazaną nam tradycją (tekst) jak i odpowiadające mu oczekiwania i możliwości sięgające w przyszłość. Interpretacja unormowana jest treścią biblijnego przekazu, treścią, która dziś może przedstawiać zrozumiałą odpowiedź tylko w obrębie nowego kręgu pytań. Nowy, dzisiejszy horyzont umożliwia nam pytanie o to, co w tekście jest wyrażone. Odpowiedź na współczesne pytanie nigdy nie może być dosłownym powtórzeniem tekstu biblijnego czy tekstu wyznania wiary. Gdyby się do tego ograniczyć, tekst nie stałby się odpowiedzią. Pismo święte może nam dać zrozumiałą dla nas odpowiedź tylko na te pytania, do jakich dochodzimy poprzez nasz życiowy związek z tą samą rzeczywistością, która w Biblii dochodzi do głosu. Jest nią ludzka egzystencja wraz z wchodzącym w jej skład zrozumieniem siebie — co najmniej w tym węższym fenomenologicznym sensie, jaki tej egzystencji nadaje Bultmann. Odpowiedź na tego rodzaju pytania jest zrozumiała, ponieważ dotyka naszych realnych problemów. Sens tekstu jest korelatem pytania: jedynie w obrębie określonego pytania można dany tekst sensownie zrozumieć. Odpowiedź (której udziela sam tekst) przerasta więc jego literalną zawartość. A jednak interpretator pozwala przemówić tekstowi, poddaje się mu, i tym samym godzi się, aby jego własne postawienie kwestii i uprzednie rozumienie tekstu, wszystkie jego prekoncepcje, stale były poprawiane i uzupełniane w miarę urzeczywistniania się współczesnego, reinterpretującego rozumienia tekstu. U Bultmanna koło hermeneutyczne rozwija się ostatecznie w krąg łączący rozumienie samego siebie (rozumienie egzystencji) i rozumienie wiary. Na tym opiera się cała jego egzystencjalna interpretacja Nowego Testamentu.

W przeciwieństwie do tego, co często się mówi, egzystencjalna interpretacja Biblii (czyli interpretowanie jej w perspektywie egzystencjalnej, w kręgu pytań dotyczących mojej egzystencji) w intencji samego Bultmanna bynajmniej nie miała polegać na dogmatycznym rozstrzyganiu z góry, co w wierze jest ze swej istoty nie do zaatakowania, nienaruszalne, a co może się zmieniać. Bultmann niejednokrotnie wypowiada się przeciw takiemu rozstrzyganiu [6] (choć jego ciasne pojęcie egzystencji można *de facto*

---

6 *Kerygma und Mythos*, II Hamburg 1952, s. 191, zob. też II, s. 189.

określić jako daleko idącą dogmatyczną prekoncepcję). Interpretacja egzystencjalna ma charakter czysto hermeneutyczny: chodzi o to, jak powinno się rozumieć Biblię? Jaki rodzaj pytań może tu mieć zastosowanie i pozwala się spodziewać sensownych biblijnych odpowiedzi? Według Bultmanna są to pytania o ludzkie możliwości egzystencjalne, o los ludzki, pytania prowadzące ku zrozumieniu samego siebie. Być może pytania zadawane przez Bultmanna są formułowane w oparciu o zbyt ciasno rozumianą, egzystencjalnie ubogą bazę — moim zdaniem w pewnych wypadkach na pewno tak jest. Można z Biblii wydobyć więcej niż Bultmann uważa za możliwe. Lecz ze swej strony nie powinniśmy zapominać, że to „więcej" też musi być owocem dzisiejszego zrozumienia. W przeciwnym wypadku — określimy to dosadnie — wiara może stać się uznawaniem na siłę za prawdziwe twierdzeń, przeciwko którym z całym uzasadnieniem protestuje nauka, z gruntu niezgodnych z całą współczesną wizją człowieka.

Trudność polega na tym, że autorzy zajmujący się kołem hermeneutycznym, w którym rozgrywają się ludzkie wysiłki rozumienia, na ogół zdają się usuwać w cień problem prawdy. Słusznie podkreślają historyczność prawdy, ale rzadko można u nich zaobserwować próby ukazania, w jaki sposób prawda, w całej swej historyczności, jest czymś więcej, nie samym tylko historycznym wyrazem, innym w każdej epoce. W jaki sposób jest ona prawdą a nie tylko tym, co odpowiednie, dostosowane do nowych sytuacji?

Nasuwa się pytanie, czy właśnie bultmanizm nie jest poważnie dotknięty ową chorobą, którą Heidegger, znakomity diagnostyk myśli zachodnio-europejskiej, określił jako *Seinsvergessenheit*, niewrażliwość na byt, a więc ślepą plamę w myśleniu, której konsekwencją jest jednostronność, tym razem nie obiektywizmu lecz czystej egzystencjalności.

DAWNE ROZWIĄZANIE: JĄDRO I FORMA PRZEDSTAWIENIA

Cała ta problematyka skupia się wokół starej kwestii „zmienności" i „niezmienności", wolności od błędu, nienaruszalności, integralności posłannictwa chrześcijańskiego, wyznań wiary i dogmatów — wokół ich *indefectibilitas*.

Tak sformułowany — jako zagadnienie oddzielenia tego, co zmienne, od tego, co niezmienne — problem jest rzeczywiście nie do rozstrzygnięcia. Ale to postawienie kwestii jest błędne. W naj-

głębszej warstwie chodzi tu o identyczność wiary, o jej tożsamość w toku reinterpretacji, a nie o uchwycenie jakiegoś „niezmiennego elementu".

Chrystologia biblijna (czyli biblijna interpretacja postaci Jezusa z Nazaretu) i chrystologia Chalcedonu (interpretacja interpretacji biblijnej, a więc reinterpretacja) to świadectwa dwóch różnych kontekstów życiowych, dwóch różnych duchowych światów. A jednak obie są świadectwem jednej, nieprzemijającej wiary w Jezusa Chrystusa, naszego Pana. My sami, w roku 1967, żyjemy w całkiem innych czasach. Co mówi nam Słowo zawarte w Biblii? To samo, ale we współczesnej interpretacji.

Tradycyjnie rozróżniano „centralną afirmację dogmatyczną", (*id quod*) oraz element bardziej zewnętrzny, sposób przedstawienia, to, w co prawda jest przyobleczona (*modus cum quo*). Centralna afirmacja dogmatyczna miała stanowić „niezmienne jądro", a w sposób przedstawienia wchodzą elementy zmienne, podlegające wymianie.

Dawniej ja sam uciekałem się także do tego rozróżnienia, ale zawsze *implicite*[7] lub wyraźnie[8] wyłącznie w zastosowaniu retrospektywnym. Retrospektywnie rozróżnienie to jest słuszne i ma sens, ale stawia nas w kłopocie właśnie wtedy, gdy potrzebujemy go najbardziej — gdy chodzi o współcześnie dokonującą się interpretację autentycznej wiary. Inaczej mówiąc, rozróżnienie to jest możliwe do przeprowadzenia i ma sens tylko wtedy, gdy egzystencjalnie już nam nic nie daje. Można się nim posłużyć dopiero wtedy, gdy nowa interpretacja już jest wypracowana i przyjęta przez całą wspólnotę kościelną. W tych warunkach potrafimy już wyróżnić w obrębie dawnej interpretacji jej istotne treściowe jądro. Tak na przykład możemy uznać arystotelesowską parę pojęć „substancja-przypadłość" za element sposobu przedstawienia, jeśli przebadamy idee teologów trydenckich na temat transsubstancjacji. Zyskujemy wtedy pewność, że w tej interpretacji dawni teologowie mogli należycie rozpoznać rzeczywiste dane wiary, którymi żyli.

Gdy przeprowadzimy analizę danego sposobu przedstawienia, owych „zewnętrzniejszych" elementów sformułowania wiary i od-

---

[7] Jak np. w artykule „dogmat" w słowniku teologicznym *Theol. Woordenboek*, Roermond 1952, cz. I, kol. 1079—1080. Ze strony protestanckiej rozróżnienie to czyni Harnack, a za nim inni. Katolicką koncepcję rozwoju dogmatu określa on jako *„eindrucksvollste Lösungsversuch" (Grundriss der Dogmengeschichte*, Tübingen 1898, s. 2). Zresztą już patrystyka znała rozróżnienie między jądrem a „otoczką" (por. F. Overbeek, *Die Anfänge der patristischen Literatur*, 1954², s. 63).

[8] *Christus' tegenwoordigheid in de Eucharistie* w: „Tijdschrift voor Theologie", 5 (1965), s. 141—142.

łożymy je na bok, nie będziemy mieć w rękach „czystej treści wiary" lecz jedynie jej nową wierną interpretację, interpretację, której punktem wyjścia jest nasze własne usytuowanie życiowe. Czysta treść wiary dana jest nam poprzez tę interpretację a nie jako „ponadczasowe jądro".

Związane z tym wszystkim trudności wyraźnie wzrastają, gdy Kościół znajduje się w fazie przejściowej między dawną a nową interpretacją i nie ma jeszcze wcale pewności, czy dana próba reinterpretacji rzeczywiście jest prawdziwym, autentycznym rozumieniem wiary. Co w naszym dzisiejszym rozumieniu transsubstancjacji, postaci Chrystusa, jego jedynego, niepowtarzalnego Boskiego synostwa (w jego relacji do tradycyjnego przekazu o „dziewiczym narodzeniu") — co w tym wszystkim jest właściwym jądrem prawdy, a co naszym sposobem przedstawienia? *A priori* wiemy, że takie rozróżnienie trzeba będzie kiedyś przeprowadzić, bo w naszym myśleniu i rozumieniu nigdy nie jesteśmy oderwani od wpływów społecznych i kulturalnych epoki.

Różnica między „dogmatycznym jądrem" a „historyczną szatą" jest niezbitym, ale zarazem nieuchwytnym i nic nie mówiącym faktem, ponieważ to jądro nigdy nie jest dane w czystej wyizolowanej postaci (zresztą wtedy nie byłoby już „jądrem") ale zawsze obleczone jest w historyczny *modus cum quo*. Cząstkowa afirmacja nigdy nie jest w pełni prawdziwa. Nie można więc przeprowadzić linii demarkacyjnej między doskonale prawdziwym jądrem a zmiennymi elementami, w które jest ono obleczone — jedno nie istnieje bez drugiego: to co absolutne przenika wszystkie relatywne interpretacje. Proces wiary polega na ciągłym interpretującym rozumieniu. Moment interpretacji mieści się w poznawczej perspektywie wiary, perspektywie, która jako taka nigdy nie ulega tematyzacji. Jest ona nastawieniem, orientacją wyznaczoną i unormowaną przez rzeczywistość (rzeczywistość zbawienia) i wiodącą ku niej. Ta właśnie rzeczywistość znajduje wyraz w interpretacji wiary. To, co nazywamy „jądrem", jest uchwytne jedynie przez ujęcia o określonym profilu historycznym. Te ujęcia jakby wskazują w pewnym kierunku, tym właśnie a nie innym, ponieważ tam leży rzeczywistość o którą chodzi, a której nie można już bliżej wyznaczyć czy opisać.

Egzystencjalnie biorąc to klasyczne rozróżnienie między jądrem a tym, co je przyobleka, oznacza tylko — ale to już ma pewną wagę — że i nasze współczesne interpretacje wiary są nieadekwatnymi wysiłkami zasugerowania, wskazania, zorientowania ku tajemnicy w sposób komunikatywny, sensowny i obiektywny, tak

aby uczynić ją dostępną wierze. Z góry wiemy, że przyszłość prześcignie te nasze wysiłki. Demitologizacja, którą dziś przeprowadzamy w stosunku do relacji biblijnych, zostanie słusznie zastosowana kiedyś i do naszych dwudziestowiecznych sformułowań. Bo wieść musi być podawana dalej.

Czy więc nasza wiara z punktu widzenia treści wciąż ma charakter tymczasowy, przemijający, jest „postępowaniem tak jak gdyby"? Czy jej treść jest hipotetycznym założeniem? Przyjęcie takiej postawy byłoby próbą myślenia po ludzku — ale bez zaakceptowania *condition humaine*. Aby człowiek chciał żyć dzisiaj, nie wystarczy mu wiedza, że istnieje przyszłość, która będzie inna. Takiemu fałszywemu pojmowaniu czasowości naszej egzystencji przeciwstawiamy tezę, że nie istnieją sformułowania wiary, które jako takie byłyby dobre na wszystkie czasy, mogłyby trwać na wieki zachowując ważność i sens życiowy. A więc relatywizm? W żadnym wypadku. Chodzi tylko o to, by trwać w jednej wierze poprzez historię, w ramach tego, co historyczne. Posiadamy to, co Absolutne — to właśnie jest od wewnątrz normą wiary — ale posiadamy to tylko na sposób historyczny a nie absolutny. Zanurzeni w historię, wędrujący pielgrzymi, możemy żyć zgodnie z tym co Absolutne, w jego sferze, dążąc doń, ponieważ to, co Absolutne łaskawie nas przyjmuje i przenika, choć my nie możemy go przeniknąć. Czyż więc wiara nie ma żadnej określonej treści? Owszem, posiada ją. Ale nie istnieją żadne wyznaczone na stałe sposoby jej wyrażenia, co nie oznacza tego samego. Bez treści wiara straciłaby sens. Podobnie nie miałaby sensu, gdyby ta treść mogła być raz taka raz inna.

Nienaruszalna w swej integralności treść wiary leży w obiektywnej, choć niemożliwej do wyrażenia perspektywie, która wciąż na nowo odsłania się, sugerowana przez zmieniające się historyczne profile wiary. To ona w każdym z nich obowiązuje i zachowuje ważność. Tajemnica wciąż daje nam do myślenia.

W swej pojęciowo uchwytnej zawartości dynamika rozumienia wiary ze swej istoty łączy demitologizację z „mitologizacją". Jest zrywaniem z minionymi sformułowaniami wiary i jednocześnie wciąż buduje nowe takie sformułowania. Jądro treściowego poznania nigdy jako takie nie może być pojęciowo ustalone, ale nasze pojęcia są pod jego normatywnym wpływem. Tak na płaszczyźnie myślenia w ogóle, jak i w dziedzinie wiary to, co pojęciowe, jest ze swej istoty historyczne. Właściwą treścią ludzkiego poznania i wiary jest zawsze obecność misterium obietnicy (jak to później wyjaśnimy bliżej). Misterium, tajemnica — to co niespodziewane,

co dochodzi do głosu, przemawia, ale nie mogło być przez nas przewidziane. Dlatego rozumienie wiary dokonujące się przez pojęciową (a także poetycką) interpretację jest zawsze tak pełne niespodzianek, jest taką wspaniałą przygodą — doświadczeniem podobnym do przeżycia tego biblijnego człowieka wiary, który dotknął brzegu szat Jezusowych. To głębokie doświadczenie jest czymś z gruntu różnym od nieco dziecinnego entuzjazmowania się tą czy inną aktualną interpretacją, która zdaje się tajemnicę wyjaśniać.

Ich fürchte mich so vor des Menschen Wort
Sie sprechen alles so deutlich aus:
und dieses heisst Hund und jenes heisst Haus
und hier ist Beginn and das Ende dort.
Ich will immer warnen und wehren *****

(Rainer Maria Rilke)

„DAS GESAGTE" I „DAS GEMEINTE"

Rozróżnienie między „centralną afirmacją dogmatyczną" a „sposobem przedstawienia" w nieco innej perspektywie odnajdujemy u Bultmanna [9]. Jest to rozróżnienie między *das Gesagte* i *das Gemeinte:* to co powiedziane musi być zestawione z tym, co mówiący miał na myśli, i interpretowane zgodnie z tym. *Das Gemeinte* to sprawa, o którą idzie, sprawa, do której interpretator także ma swój własny żywy stosunek i posiada bezpośredni lub pośredni z nią kontakt. W wypadku Biblii *das Gesagte* (to co powiedziane) mieści się w kategoriach rzeczowych *(das Dingliche, das Vorhandene)* podczas gdy i n t e n c j ą tekstu jest zakomunikowanie czegoś o ludzkiej egzystencji. Z tej racji to, co powiedziane w Biblii, powinno być interpretowane egzystencjalnie, aby w ten sposób przygotować niejako teren, miejsce dla egzystencjalnej decyzji wiary [10]. To, co nie może być wyjaśnione egzystencjalnie, odpada: to właśnie stanowi tylko sposób przedstawienia, moment przyoblekający, który nie ma nic wspólnego z wiarą.

***** Tak się lękam ludzkiego słowa —
Oni mówią o wszystkim tak jasno:
to się nazywa pies, a tamto dom
tu jest początek a koniec jest tam
a ja chcę ostrzec, powstrzymać...

[9] M. in. *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments* l. c. (nota 2), s. 340; *Glauben und Verstehen,* Tübingen 1952 (1961[3]) cz. II, s. 211—235; cz. III (1960), s. 142—150; zob. też E. Fuchs w „Zeitschrift für Theolog. u. Kirche", 58 (1961) s. 256.

[10] M. in. *Glauben und Verstehen,* cz. III, s. 107—121; *Jesus Christus und die Mythologie,* Hamburg 1964, s. 50—68; *Zum Problem der Enthmythologisierung* w: *Kerygma und Mythos,* VI—I, Hamburg 1963, s. 20—27.

Jasno widać, że w takim postawieniu sprawy tkwi dylemat — tak pojęte rozróżnienie między *das Gesagte* i *das Gemeinte* narzuca wybór między „obiektywnością" i „egzystencjalnością", przy czym obiektywność rozumie się w sensie kartezjańskim i neokantowskim, jako domenę opanowaną przez ludzkiego ducha, wziętą przezeń w posiadanie, to co dane na sposób rzeczy, *„dingliche Gegebenheit"*. Na drodze uzasadnionej reakcji przeciw takiej obiektywności, pozostając wewnątrz wspomnianego dylematu, dochodzi się do czysto egzystencjalnej interpretacji Biblii. Mogliśmy jednak nauczyć się już od samego Heideggera — tego filozofa, który stoi u podłoża całej dzisiejszej myśli teologicznej, tak jak Arystoteles za pośrednictwem filozofii arabskiej stał u podłoża całej średniowiecznej „nowoczesnej teologii" — mogliśmy już spostrzec, że ten ukryty w założeniach dylemat jest fałszywy: że istnieje cud (zdarzenie jakim jest byt — *Seinsereignis*), dzięki któremu nie tylko wszystko jest tym, czym jest i jest nam dane, lecz także człowiek istnieje jako istota myśląca i rozumiejąca.

W rzeczywistości dla hermeneutyki bultmannowskiej charakterystyczne jest następujące założenie: nie ma żadnej osobnej teologicznej hermeneutyki — „interpretacja pism biblijnych nie jest poddana żadnym odrębnym warunkom rozumienia, odbiegającym od tych, jakie obowiązują wobec innej literatury" [11]. Egzystencjalna interpretacja ludzkiego bytu daje Bultmannowi zarówno „właściwe zrozumienie" [12] konieczne dla interpretacji historii i Nowego Testamentu oraz dogmatycznych i teologicznych wypowiedzi, jak i ponadto „właściwe pojęcia" potrzebne w głoszeniu wiary. Skoro w obrębie teologii hermeneutyka jest sprawą nauki [13], należy więc szukać „właściwej filozofii" jako jej narzędzia [14]. Bultmann znajduje takową u (młodego) Heideggera, co najmniej w tym sensie, że stamtąd wziął koncepcję „egzystencjaliów" ludzkiego bytu pojętych jako formalne struktury egzystencji [15]. Wbrew intencjom (zwłaszcza późnego) Heideggera [16] Bultmann dochodzi do przekonania, że egzystencjalny sąd o ludzkim istnieniu (*e x i-*

---

11 *Glauben und Verstehen*, cz. II, s. 231; cz. I, s. 133. Fundamentalne zasady swojej hermeneutyki Bultmann sformułował *ex professo* w r. 1950. Pod tytułem *Das Problem der Hermeneutik* praca ta została zamieszczona w *Glauben und Verstehen*, cz. II, s. 211—235.

12 *Kerygma und Mythos*, cz. II, Hamburg 1952, s. 189. Streszczenie w *Jesus Christus und die Mythologie*, l. c., s. 63—68.

13 *Kerygma und Mythos*, cz. II, s. 188.

14 L. c., s. 192 (także: *Jesus Christus und die Mythologie*, l. c., s. 63).

15 L. c., s. 192.

16 Tak gdy chodzi o B u l t m a n n a, który nawiązuje do młodego Heideggera (z *Sein und Zeit*) jak i w wypadku E. F u c h s a (*Hermeneutik*, l. c. a także

stentiale Beurteilung) należy do filozofii, natomiast autentyczny osobisty sąd egzystencji (*existentiële Beurteilung*) mieści się w domenie wiary i jej głoszenia[17]. (Nb. w tym odejściu od intencji Heideggera zarysowuje się pierwsza możliwość krytyki egzystencjalnej interpretacji w wersji bultmannowskiej). Zdaniem Bultmanna osobista decyzja wiary nie zakłada wiedzy filozoficznej — natomiast egzystencjalna interpretacja decyduje o rozumieniu Biblii. Kryterium autentycznej interpretacji kerygmy spoczywa według niego w samym człowieku, w jego aktualnym rozumieniu samego siebie, stanowiącym przesłankę wstępną. Innymi słowy zasada hermeneutyczna nie mieści się w samej wierze, lecz uprzednim wstępnym rozumieniu ludzkim, w ludzkich prekoncepcjach, które z kolei poddane są korygującemu je oddziaływaniu Słowa Bożego. Objawienie chrześcijańskie odsłania wtedy tylko *dass*, owo „że"

Zur Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen 1960) i G. Ebelinga (przede wszystkim *Theologie und Verkundigung*, Tübingen 1963 i *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964), którzy obaj nawiązują do późnego Heideggera (por. *New Frontiers in Theology*, wyd. przez J. M. Robinson i J. B. Cobb, New York 1963 i cz. II, 1964) nie mogę się pozbyć wrażenia, że filozof (tj. Heidegger) czuje się nieswojo, gdy jego wcześniejsze, a także wypływające z nich późniejsze koncepcje są w ten sposób używane dla celów teologicznych. Wbrew ich własnej tematyce, a jawnie na skutek swej wiary (konkretnie: reformacyjnie chrześcijańskiej) ci teologowie sformalizowali wyniki refleksji filozofa, a przez to także treściowo je zneutralizowali, i wyprowadzili poza jego horyzont pytań. Tak idea egzystencji (Bultmann) jak i idea bytu (wyrażanie rzeczywistości — Fuchs i Ebeling) zostają sformalizowane ponieważ może (resp. aby mogło...) się okazać, że ich treść (w sensie *das Existentiäle*) już została dana w objawieniu chrześcijańskim. Przede wszystkim chce się być dobrym i autentycznym chrześcijaninem. Ale w ten sposób po prostu usuwa się z drogi całą obecną tu problematykę napięcia między ludzkim rozumieniem samego siebie a rozumieniem wiary. Wychodząc od własnej, reformacyjnej interpretacji ogólnochrześcijańskiej zasady *sola gratia* problematykę tę zastępuje się o wiele mniej istotną kwestią — filozofia ma ujawniać formalne i neutralne struktury egzystencji i bytu, wiara zaś podejmuje egzystencjalne decyzje treściowe. Wiara staje się w ten sposób przezwyciężeniem wszelkiej metafizyki, także tej nastawionej egzystencjalnie. Że obecny kryzys wiary ze swej istoty jest kryzysem metafizyki, stwierdził słusznie H. M. Kuitert (*De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling*, Kampen 1966) ale zgadza się on po prostu z tym wszystkim, co z kolei rykoszetem powraca w pytaniu teologów reformowanych: co wobec tego począć z „pozytywizmem objawienia", o którym mówi Barth? Nasuwa się pytanie, czy Reformacja nie dąży konsekwentnie do obalenia wszelkiej metafizyki, podczas gdy tradycyjna katolicka koncepcja objawienia ciąży ku metafizyce esencjalistycznej. Sam Heidegger niejednokrotnie przestrzegał przed chrześcijańskim nadużywaniem jego filozofii (por. motto tego artykułu). Ale czy nie istnieje nieesencjalistyczna metafizyka?

17 Rozróżnienie między *das Existentiële* i *das Existentiale* wywodzi się od Heideggera. *Existentiële* dotyczy indywidualnego, osobistego i rozstrzygającego spotkania z rzeczywistością; *existentiale* polega na opisowej analizie egzystencji ludzkiej jako takiej.

uprzednio danych ludzkich treści; mówi ono, że wśród wielu możliwości i ewentualności, jakie przedstawia istnienie ta właśnie a nie żadna inna, była i jest nam zwiastowana w Chrystusie [18]. Objawienie to *Anrede* (zagadnięcie człowieka przez Boga) — a w człowieku wierzącym czyste *Ereignis* (wydarzenie).

W związku z tą koncepcją wiary tu i tam podnoszą się głosy, iż osobne wydziały teologiczne nie mają racji bytu; teologia powinna być sekcją wydziału humanistycznego (filozofia i literatura). Interpretacja wiary może mieć status naukowy tylko wtedy, gdy sprowadza się do egzegezy i interpretacji tekstów — w tym wypadku chodziłoby o teksty biblijne, teksty wyznań wiary itp.

Nowe studia naukowe, jak np. wspomnianego już H.G. Gadamera, P. Ricoeura i szkoły H. Diema (obok samego Diema [19] przede wszystkim Lothar Steiger [20]) moim zdaniem wystarczająco uwypukliły dwa ważne fakty. 1° Teologia nie posiada własnego języka, lecz używa mowy ogólnoludzkiej, z tego tytułu podlega ogólnoludzkim regułom zrozumiałości: nie istnieje więc osobna „hermeneutyka teologiczna". W naukowym rozumieniu Pisma św. hermeneutyka zachowuje neutralność wobec wiary, ponieważ właściwym punktem wyjścia tego typu rozumienia jest pytanie o to, co dotyczy nas samych, o to co ludzkie.

2° Z drugiej strony wspomniane studia głoszą też, że to pytanie okazuje się być pytaniem Boga zwróconym do nas. Ze względu na swój specyficzny przedmiot teologia znajduje się więc we własnym niepowtarzalnym stosunku wobec ogólnoludzkich reguł zrozumiałości. Nie jest jednym spośród wielu przypadków tego samego typu, ale — tym bardziej — nie jest też wyizolowanym cudownym fenomenem, nie posiadającym żadnego związku z tym co zrozumiałe dla wszystkich. Inaczej mówiąc: teologia przemawia ogólnie zrozumiałym językiem (stosują się do niej ogólne hermeneutyczne zasady rozumienia), ale jej zrozumiałość do tych zasad się bez reszty nie sprowadza. Na tym polega hermeneutyczna odrębność teologii, co prowadzi do pytania o warunki możliwości teologicznego rozumienia.

Teologiczne zastosowanie hermeneutyki implikuje problem dogmatyczny; dogmatyka a także wiara nie jest poddana wyłącznie regułom ogólnej hermeneutyki. Nie pokrywając się

---

[18] M. in. *Glauben und Verstehen*, cz. I, s. 161, 264 i 157 nn; *Kerygma und Mythos*, VI—I, s. 24—26; *Kerygma und Mythos*, cz. II, s. 191.

[19] H. Diem, *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, München 1955; *Der Irdische Jesus und der Christus des Glaubens*, München 1957.

[20] L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, Gütersloh 1961. Także, ale w sposób mniej przekonywujący i z mniejszym zrozumieniem „bultmanizmu", Kl. Schwarzwäller, *Theologie oder Phänomenologie?* München 1966.

ze sobą, hermeneutyka i dogmatyka są jednak ze sobą nierozdzielnie związane. Bez wiary nie ma rozumienia wiary, ale nie ma też wiary bez jej rozumienia. Ricoeur bardzo wnikliwie zanalizował przede wszystkim fakt, iż prawda nigdy nie jest dana „luzem", lecz zawsze jest korelatem przyjętego modelu naukowego czy sposobu odczytywania [21]. Dlatego też istnieje tyle różnych obiektywności i płaszczyzn prawdy, ile znamy typów naukowego odczytywania; pojęcie prawdy jest wielowymiarowe.

Pamiętajmy, że Bultmann przejąwszy od Heideggera zasadniczą koncepcję egzystencjalnej analizy tu-oto-danego bytu niestrudzenie ją formalizuje, sprowadzając byt do neutralnych, otwartych na wszystkie strony kategorii podstawowych. Kiedy więc redukuje się odczytanie teologiczne do „interpretacji egzystencjalnej" pojętej na sposób Bultmanna, zaczyna nam grozić zacieśnienie: dla refleksji nad wiarą ten model odczytywania może się okazać zbyt wąski. Bultmann osobiście unika tego niebezpieczeństwa, ponieważ jako wierzący chrześcijanin którym jest i chce być, od czasu do czasu popada w niekonsekwencje wobec własnego programu interpretacji. Jego własna wiara chrześcijańska powstrzymuje go od przyjęcia pewnych niechrześcijańskich konsekwencji jego własnej teologii.

2. PROBLEM WOBEC KTÓREGO STAJE WIARA KATOLICKA

Także teolog katolicki bez wątpienia zdaje sobie sprawę z hermeneutycznego charakteru problematyki biblijnej, interpretacji wypowiedzi magisterium itd. Szczególnie ostro doświadcza on faktu, że problem hermeneutyczny to w istocie kwestia dogmatyczna. W katolickim praktykowaniu „rozwoju dogmatu" kryje się cała góra materiału dla hermeneutyki. Ale teologia katolicka nie wydobyła jeszcze na światło dzienne tego arsenału hermeneutycznego, którym Kościół dysponuje, nie stematyzowała jeszcze zawartych w nim treści. Ten proces został swego czasu częściowo przyhamowany przez pewne grzeszące łatwizną wyjaśnienia jednego z trydenckich kanonów. Twierdzi się, że ten Sobór ustalił raz na zawsze obowiązującą katolików zasadę hermeneutyczną: *Ecclesia cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum...* [22] — rzeczą Kościoła jest rozsądzać o prawdziwym sensie i interpretacji świętych tekstów... A prze-

---

[21] *Existence et herméneutique*, l. c., gdzie Ricoeur słusznie zarzuca Heideggerowi, że obrał „zbyt krótką drogę" sądząc, że wychodząc od hermeneutyk różnych nauk można dojść do filozoficzno-krytycznej refleksji nad warunkami możliwości rozumienia. Por. też *Histoire et verité*, Paris 1955.

[22] Denzinger-Schönmetzer, n. 1507 (n 186).

cież bynajmniej nie jest tu powiedziane, że to Kościelny Urząd Apostolski stanowi zasadę hermeneutyczną: Sobór stwierdza tylko, że Urząd ten poddaje osądowi naszą *hermeneię*, naszą interpretację wiary i Biblii. Tworząc taką interpretację chrześcijanie-katolicy niewątpliwie muszą się liczyć z wieloma danymi: Duch Święty kieruje Kościołem w jego jednomyślnym wyznawaniu wiary, jego „przypominanie" ingeruje także w naszą pracę nad interpretacją wiary; ważnym czynnikiem jest też wiara całej wspólnoty kościelnej i funkcjonujący w jej obrębie — na zasadzie diakonii — Urząd Apostolski z jego wypowiedziami. (Nb. magisterium jest nie czym innym jak właśnie oceniającą autentyczną wykładnią całej wiary Kościoła). Byłoby wielką naiwnością sądzić, że wobec tego kwestia hermeneutyczna jest już rozwiązana. Przeciwnie: tu właśnie, w tym punkcie, wchodzi ona na porządek dzienny.

Tak jest zresztą zawsze: autor jakiegoś historycznego tekstu może zasługiwać na wiarę, możemy mu ogromnie ufać — ale tym bardziej to, co on nam mówi wymaga zrozumienia dzięki interpretacji. Tekst jest dokumentem, w którego właściwy sens chcemy wniknąć — poprzez jego sens dosłowny — ponieważ mówi on o czymś, o jakimś zagadnieniu, które i my próbujemy zgłębić. Próbując zrozumieć stawiamy pytania wywodzące się z naszej własnej teraźniejszości. To dotyczy także tekstów soborowych i innych wypowiedzi magisterium, mimo że jako wierzący w pełni im ufamy. Nawet gdy w określonych wypadkach wypowiedź magisterium jest nieomylna (zgodnie z warunkami jakimi obwarował tę sprawę Sobór Watykański I) — chodzi o to, by dojść co właściwie — z całą nieomylnością — ma mi ona do zakomunikowania. Co się w niej wyraża, co możemy i powinniśmy z zaufaniem przyjąć w posłuszeństwie wiary? Faktem jest, że całe tomy komentarzy trzeba napisać (czy przeczytać), by uchwycić, co Sobór Trydencki miał na myśli, całe serie artykułów precyzują dopiero, w jakim punkcie Urząd Apostolski Kościoła żąda od wiernych posłuszeństwa dla Słowa Bożego.

Interpretator, poszukiwacz sensu, sam jest zanurzony w historii, płynie z jej wielką falą. Nasze sposoby odczytania, nasze pytania, są inne niż te, na które odpowiadał na przykład IV Sobór Laterański mówiąc o aniołach i diabłach, czy też Sobór Trydencki o grzechu pierworodnym i Eucharystii. Odpowiedź na pytania postawione przez ludzi XIII czy XVI wieku nie jest odpowiedzią na moje dzisiejsze problemy, które chcę rozstrzygać w duchu wiary. Taką odpowiedzią nie jest dosłowne powtórzenie nawet jednoznacznie dogmatycznych definicji np. trydenckich. Nie znalazłszy trydenckiej odpowiedzi na moje pytania aktualne tu

i teraz nie mogę też uchwycić tego, co tamten Sobór miał na myśli, nie rozumiem jego wypowiedzi i moje posłuszeństwo wiary jest niewystarczające, są w nim braki, które z kolei prowadzą do krótkich spięć. Niektórzy komentatorzy utrzymują, że Trydent, ponieważ formułował d o g m a t, w tym co orzekł *explicite (das Gesagte)* już a priori dał odpowiedź także na moje dzisiejsze pytania. Kto tak sądzi, ten moim zdaniem radykalnie nie zdaje sobie sprawy z historyczności mojej egzystencji, mojego pytania i całego rozumienia. Rzadko spotyka się autentyczną ortodoksję wśród ludzi, którzy z Denzingerem jako materiałem dowodowym w ręku jedynie powtarzają dosłownie to, co powiedziano dawniej. Szczęśliwie ich wiara chrześcijańska jest wyższa, wyrasta ponad ograniczoność i niesłuszność ich stematyzowanej ortodoksji.

Dzisiejszy teolog może być świadomy swej p e w n o ś c i w w i e r z e a jednocześnie być pełen wahania j a k o t e o l o g: w tym wahaniu właśnie przejawia się jego szacunek dla Tajemnicy. Często nasuwa się pytanie, czy pewność niektórych teologów nie jest parawanem w a h a n i a w w i e r z e?

II. NIEKTÓRE ZASADY HERMENEUTYCZNE

W dobie obecnej na pierwszy plan wybija się pytanie: gdzie leży prawda, gdzie właściwie tkwi to, co obowiązuje? Czy cząstka naszej wolności sięga w przeszłość, może ją ogarnąć i przez reinterpretację zrozumieć? Ale czy wraz z wolnością i wewnątrz niej nie jest także dana pewna więź?

Problem hermeneutyczny — od dawna będący kwestią przerzucenia mostu ponad dystansem dzielącym tekst od czytelnika — w naszych czasach jeszcze się zaostrzył. Stawką jest t o ż s a m o ś ć w i a r y, zagadnienie stosunku między Pismem a głoszeniem Słowa przez Kościół. Czy na to, aby uniknąć niewierności wobec Dobrej Nowiny, naprawdę musimy i m o ż e m y ograniczać się do dosłownego powtarzania i przypominania Biblii i tradycyjnych sformułowań wiary, wypowiedzi magisterium dawnych i nowszych? Czy takie dosłowne powtarzanie nie jest właśnie niewiernością, ponieważ wierność w obrębie historii to z konieczności r o z w ó j d o g m a t u, czyli interpretujący, wychodzący od współczesności przekład dawnych zdobyczy wiary? A skoro tak, to jak nad tym pracować nie dopuszczając się zdrady Ewangelii i żyjącego z niej Kościoła? Czyli jakie są zasady takiej interpretacji-przekładu?

W obrębie tego artykułu, który powinien się zmieścić w wyznaczonych objętościowych ramach, a więc musi poniekąd grzeszyć

jednostronnością, nie mogę poruszyć wielu doniosłych aspektów dzisiejszej problematyki hermeneutycznej. Wyprzedzając szersze studium, które ma być tym sprawom poświęcone, chcę tu omówić jeden tylko, moim zdaniem fundamentalny, aspekt, a mianowicie historyczny wymiar naszego bytowania w wierze. Tu bowiem tkwią korzenie całej hermeneutyki. W obrębie tej hermeneutyki historii chcę skupić uwagę znów na tylko jednym jej elemencie — na hermeneutycznym znaczeniu czasowego dystansu w obrębie historycznej wspólnoty międzyludzkiej (w przeciwstawieniu do bezpośredniości dialogicznego spotkania z bliźnim: choć zasadniczo w obu wypadkach mamy jednak do czynienia z tym samym noetycznym modelem „międzyludzkiego spotkania"). Tu zajmiemy się spotkaniem z ludzkim świadectwem wiary, jakie znajdujemy w Piśmie świętym, w całej tradycji wiary, tekstach soborowych itd.

Jakie hermeneutyczne znaczenie ma dystans czasowy dla zrozumienia treści, które kiedyś zostały wyrażone i przeznaczone także dla nas, ludzi XX wieku? Okaże się, dlaczego żywą ortodoksję można osiągnąć tylko przez reinterpretujące współczesne rozumienie wiary, wierne jej biblijnej interpretacji. Zawsze bowiem interpretujemy to, co już samo w sobie jest interpretacją — pierwotną interpretacją jest Biblia. Ostatecznie to ona właśnie w obrębie aktualnej reinterpretacji jest rozumiana należycie.

1. PRZESZŁOŚĆ W ŚWIECIE TERAŹNIEJSZOŚCI

Dystans czasowy między przeszłością a teraźniejszością decyduje o specyficznej obiektywności historycznych komentarzy [23]. Ten dystans nie jest próżnią. Wypełniają go wydarzenia, także należące do przeszłości, wypełnia go tradycja, czyli nieustanne przekazywanie. Stawiamy pytania przeszłości wychodząc od tego, co stanowi naszą teraźniejszość. Z tego punktu widzenia zajmu-

---

23 W kwestii specyficznej obiektywności i sensu dziejopisarstwa zob. przede wszystkim: P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1955, a ponadto: H. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1954 (praca szczególnie wysoko oceniana przez Ricoeura, Bultmann częściowo przyjmuje jej wnioski lecz zarazem poddaje ją surowej krytyce, w niemieckim wydaniu opublikowanego wcześniej w języku angielskim studium *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958). Zob. też R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris 1961, P. Thévenaz, *L'homme et l'histoire*, *Paris* (b. d.), H.-G. Gadamer l. c., L. Febvre,*Combats pour l'histoire*, Paris 1953; E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, 2t., Milano 1955 P. A. Sorokin, *Social and cultural Dynamics*, 4t., New York 1937—41; E. Castelli *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*, Paris 1952.

jemy się np. Pismem świętym, Soborem Trydenckim itd. Ale teraźniejszość ukształtowana jest także przez tę przeszłość, tę część przeszłości, która dzieli Pismo święte czy Trydent od naszej epoki. W oparciu o teraźniejszość komentarze historyczne nadają nazwy i wyodrębniają sens przeszłości w taki sposób, który byłby niemożliwy wtedy, gdyby ta przeszłość była jeszcze teraźniejszością. Oto klasyczny przykład: „Średniowiecze" — okres ten, póki jeszcze trwał, nie mógł się tak nazywać, teraz my go tak określamy pod wpływem epoki, która nas odeń dzieli. Nazwa ta ma swoje uzasadnienie w pewnych rysach ówczesnej rzeczywistości, w jej charakterze, ale to tylko my potrafimy dostrzec, decydująca jest tu reinterpretacja, jakiej dokonujemy w oparciu o naszą teraźniejszość.

To samo widzi się inaczej. Miniona teraźniejszość (np. Sobór Trydencki), gdy była jeszcze teraźniejszością aktualną, miała także swoją przeszłość i przyszłość. Przeszłość — wspomnienia, trwanie tradycji, jej taka czy inna świadomość, która była udziałem ówczesnych ludzi. Przyszłość — także jakoś „ówczesna", złożona z oczekiwań, perspektyw już się zarysowujących czy przeczuwanych, obaw, a także niewiedzy... Z punktu widzenia naszej teraźniejszości tamta teraźniejszość, miniona, wraz ze swą przeszłością i przyszłością, jawi się w nowym świetle, bo nasza przeszłość jest bogatsza: to, co wówczas było przyszłością, dla nas należy już do przeszłości. W związku z tym widzimy np. Trydent inaczej, inaczej możemy wyjaśniać jego sens. To oczywiście prowadzi do pewnych napięć, powoduje trudności.

Ten, kto chce np. zrozumieć jakiś kanon trydencki albo tekst Nowego Testamentu, musi przenieść się w przeszłość, wziąć za punkt odniesienia ludzi odległej już epoki, którzy są mu obcy. Postulat ten trzeba rozumieć nie w sensie romantycznym jak np. Schleiermacher — jakbyśmy mogli wczuć się i wżyć w świat duchowy Ojców Trydentu czy św. Pawła, i w ten sposób zrekonstruować przeszłość. Tamta przeszłość jest dokonanym faktem, jest nieprzekazywalna i nie do odtworzenia. Chodzi raczej o to, abyśmy samych siebie, z całym naszym dzisiejszym bagażem i postawą przenieśli w przeszłość, zapoznając się z perspektywą, w jakiej dawni pisarze formowali swoje poglądy i wizję świata.

Żaden czytelnik nigdy nie odczytuje tego, co literalnie zanotowane, zawsze dokonujemy interpretacji, nawet czytając byle jaką powieść. Ale interpretując musimy też oddać sprawiedliwość temu, co mówi inny, musimy pozwolić, aby tekst do nas przemówił. To obowiązuje zarówno w zakresie interpretacji świeckiej literatury, na przykład Platona czy Arystotelesa, jak i przy czytaniu Biblii.

Sens samego tekstu zawsze jest normą rozumienia. To oddanie głosu tekstowi musi jednak odbywać się w kontekście założeń i wyobrażeń interpretatora, ukształtowanych przez jego współczesność — ta zaś jest owocem przeszłości o wiele bogatszej niż przeszłość samego Trydentu czy tekstu biblijnego. Tej rzeczywistości — odczuwanego dystansu w czasie — interpretator nie może wziąć w nawias. Nie potrafi i nie powinien tego czynić; gdyby jakimś cudem taka operacja się powiodła, właściwe rozumienie tekstu w jego wymiarze sięgającym w przyszłość przestałoby być możliwe. Bez współudziału teraźniejszości, eliminując jej głos moglibyśmy nie dostrzec w przeszłości tego, co dla niej charakterystyczne, a więc zrozumielibyśmy ją niewłaściwie. Chcę tu podkreślić nie tyle fakt, że jakieś prekoncepcje, jakieś uprzednie rozumienie jest potrzebne — bo każde poznanie to zakłada — ale że refleksyjne uświadomienie sobie tego, co *de facto* zawsze wchodzi w grę, jest niezbędne w odpowiedzialnym naukowym rozumieniu. Trudno byłoby zrozumieć specyficzną sytuację i wrażliwość religijną francuskiego XVII wieku nie zajmując się jego przyszłością zrealizowaną w wieku XVIII-tym. Oświecenie Francuskie jako reakcja pozwala zauważyć to, co jest najistotniejszego w wieku XVII-tym, podobnie jak ostatnie dziesięć lat niepewności uczy nas rozumieć lepiej, czym było „bogate rzymskie życie" Holandii lat trzydziestych. Dystans czasowy bywał dawniej piętnowany jako przeszkoda w obiektywnej interpretacji tekstów. Dziś częściej widzi się w nim ontologiczny warunek tej obiektywności. P. Ricoeur, R. Aron, H. Marrou i H. G. Gadamer zgadzają się w tym poglądzie a Heidegger obnażył ontologiczne struktury historycznego oglądu rzeczywistości.

Sam już dystans, odczuwane *interim* między np. Soborem Trydenckim a naszym czasem stanowi problem hermeneutyczny. Oto on: jak istota, która jest uwikłana w historię, może rozumieć dzieje w sposób historyczny? Ostrzej niż inni sformułował ten problem Ricoeur: jak życie ludzkie może się zobiektywizować w swym wyrazie (np. w jakimś tekście)? A w konsekwencji: jak takie obiektywizujące się życie może ujawnić znaczenia, które później będą mogły być uchwycone i rozumiane przez inne historyczne istoty, w innej historycznej sytuacji? [24]

Hermeneutyka dotyczy tego, co sprawia, że jesteśmy w stanie dosłuchać się sensu zawartego w przekazie, który dociera do nas w wypowiedziach ludzi z przeszłości [25]. Jak już powiedzieliśmy, nie

---

[24] *Existence et herméneutique*, l. c., s. 34.

[25] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, s. 95—98.

należy przeskakiwać dystansu czasowego, lecz traktować go jako pozytywną przesłankę umożliwiającą należyte rozumienie przeszłości jako przeszłości. To jest przyczyna, z racji której, już na zasadzie ogólnohermeneutycznych reguł Pismo święte nie może być rozumiane z pominięciem tradycji wiary, która zeń wyrasta. Jako tekst przekazywany Pismo Święte ma też własny wymiar przyszłościowy a biblicyzm jest z góry przekreślony przez samą historyczność naszej egzystencji i naszego rozumienia. Obiektywność w zakresie historii, to prawda przeszłości w świetle teraźniejszości a nie rekonstrukcja przeszłości w jej nieprzekazywalnej faktyczności. Dosłowne powtarzanie dawnych formuł wiary jest zapoznawaniem historyczności naszego ludzkiego bytowania, a więc stanowi śmiertelne niebezpieczeństwo także dla ściśle biblijnej ortodoksji. Nikt nie może uwolnić się od ducha czasów, w których żyje i od żywotnych pytań, które on prowokuje. To w związku z tymi pytaniami wypytujemy przeszłość. Każda epoka pisze więc swą historię od nowa i widzi tę samą nawet przeszłość znów inaczej. W pracach historycznych poznajemy nie tylko to, co charakterystyczne dla badanej i komentowanej epoki, lecz i to, co cechuje okres, kiedy dane dzieło powstało. Historyzm czy pozytywizm widzi w tym zjawisku niedociągnięcie, dowód niedostatecznej obiektywności danych historycznych badań. Chce, aby przemawiały same teksty, obiektywnie, bez dzisiejszych założeń, zdala od światła, jakie na nie rzuca teraźniejszość. Słusznie jednak Gadamer a także Marrou sprzeciwiają się takiemu utopijnemu pozytywizmowi: nawet jeśliby wpływ teraźniejszości stanowił mankament, i tak należałoby podjąć refleksję nad tym stale powracającym zjawiskiem, bo wskazuje ono na strukturalną zasadę.[26] Nie można przecież wychodzić od czysto abstrakcyjnego ideału prawdy. Jak już powiedzieliśmy, pojęcie obiektywności i prawdy nigdy nie jest dane w oderwaniu lecz zawsze powinno być rozpatrywane w korelacji z określonym modelem nauki czy sposobu odczytywania, który w danym wypadku przyjęto. Trzeba więc, wychodząc od *quaestio facti* (od faktycznej subiektywności w wyjaśnianiu historii) szukać transcendentalnego warunku możliwości historii. Innymi słowy — „w zasadniczej uniwersalności"[27] wyśledzić znaczenie faktu, że w każdej interpretacji tekstu praktycznie daje się wyczuć własne współczesne stanowisko czytelnika i jego *Sitz in Leben*. W ten sposób nie konstruujemy apriorycznego i abstrakcyjnego ideału odpowiedzialnej naukowej interpretacji przeszłości lecz staramy się dojść, jak rozumienie przeszłości jest możliwe.

---

[26] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, l. c., s. 483—484.
[27] L. c., s. 44.

W tym zgadzają się wszyscy: kto chce rozumieć jakiś tekst, musi mu pozwolić przemówić, musi być gotów słuchać. Nie wolno ustawiać tekstu wedle swego życzenia. Interpretacja nie powinna być wpisywaniem treści w tekst (*in-gezą*, zamiast *exe-gezą*, wydobywania treści). Tekst wiąże i normuje rozumienie. To wszystko uzasadnione jest na mocy samych ogólnohermeneutycznych zasad, bez nawiązywania np. do „inspiracji biblijnej." Te same postulaty obowiązują wobec każdego tekstu, świeckiej literatury, Pisma św. czy dokumentów soborowych. Myśliciel obeznany z hermeneutyką będzie z góry przygotowany i nastawiony pozytywnie wobec faktu, że tekst odbiega od jego własnych koncepcji, tęsknot i nadziei. To, co nowe we współczesnej hermeneutyce — w sensie tematyzacji — polega na tym, że doszliśmy do przekonania, iż takie otwarcie wobec tekstu jest możliwe właśnie przez całkiem świadome wykorzystanie światła, jakie rzuca współczesność, a nie w oparciu o postawę biorącą w nawias własny kontekst życiowy i eliminującą płynące zeń wnioski. Wszyscy posiadamy własne założenia, własne uprzednie sądy w danej kwestii (to znaczy sądy niejako „pierwszej instancji"), ponieważ jesteśmy włączeni w historię i żyjąc w teraźniejszości, kształtując przyszłość, karmimy się przeszłością. Wykluczyć prekoncepcje i przesądy to nie znaczy wyeliminować uprzednie sądy i przekonania, lecz raczej uświadamiać sobie nieustannie, że w rzeczywistości podchodzimy do tekstu z pewnymi założeniami i że te założenia, nasze uprzednie rozumienie trzeba konfrontować z treścią, jaką tekst przekazuje. Proces rozumienia dokonuje się właśnie przez tę możliwą do przeprowadzenia korektę naszych wstępnych założeń i uprzedniego rozumienia. W wypadku rozumienia wiary, które jest poddane inicjatywie Bożej, ta korekta ma bardzo szczególną naturę, lecz w swych formalnych strukturach przebiega ona zgodnie z ogólnym hermeneutycznym wzorem. Nieuświadomione, choć stale obecne, założenia czynią nas ślepymi i dzielą nas od właściwego rozumienia np. dekretów trydenckich. Uprzedni osąd (prze/d/sąd) nie zawsze ma sens negatywny; jego pozytywna zawartość wskazuje, że jest on koniecznym elementem strukturalnym wszelkiego rozumienia.[28]

U podstaw hermeneutyki leży więc intuicja, że człowiek w swej historyczności w sposób istotny jest włączony w tradycję, w proces przekazywania, a granice jego wolności są wyznaczone między innymi przez faktyczność przeszłości. Niemniej w świetle teraź-

---

28 Oświecenie zdezawuowało wartość tradycji a także uprzedniego rozumienia, „przesądów", niesłusznie je interpretując (Gadamer, l. c., s. 255 nn).

niejszości człowiek rozumie przeszłość t w ó r c z o. Ożywiające, re-aktywizujące uczestnictwo w procesie tradycji wchodzi w samą istotę człowieczeństwa.[29] Tradycja zaś żyje tylko wtedy, gdy znajduje się w świetle teraźniejszości zorientowanej ku przyszłości. Poprzez dokonywanie reinterpretacji to, co w przeszłości doszło do głosu, teraz wkracza w przyszłość.

Zachodzi jednak pytanie, co w tym współczesnym oświetleniu przeszłości jest uprawnioną przesłanką a co niewłaściwym założeniem. To jest kwestia, której interpretator sam nie może rozwiązać. Zarysowuje się ona w każdej rozmowie z innym (w tym wypadku z tekstem).

Dzięki dystansowi czasowemu między np. Trydentem a naszą teraźniejszością, jesteśmy w stanie, wychodząc od teraźniejszości, rozumieć Trydent także na tle tego, co wypełnia ten dystans czasowy. Dzięki temu możemy wprowadzić w naszym początkowym, uprzednim rozumieniu, w samym podejściu do zagadnienia rozróżnienie między uprawnionymi a nieuprawnionymi osądami wstępnymi. Już w tym posunięciu rozpoczyna się nasze rozumienie Trydentu: w świetle teraźniejszości oddajemy głos samym tekstom. Rozumienie poza obrębem tradycji jest po ludzku nie do pomyślenia z uwagi na to, że byłoby to sprzeczne z podstawową ontologiczną strukturą ludzkiego rozumienia, nie spełniałoby koniecznych dla rozumienia warunków. Z samej istoty ludzkiego bytu wynika, że rozumienie (w zakresie nauk humanistycznych) jest interpretującym rozumieniem tradycji, rozumieniem tego, co przekazane, dzięki reinterpretacji.

Dać przemówić tekstom trydenckim znaczy więc, że interpretujemy tekst i oczekujemy odeń odpowiedzi. W akcie pytania wyraża się nasza otwartość wobec możliwości spoczywających w tekście. Nie chodzi tu o wykluczenie całego naszego uprzedniego rozumienia, o to, by nasze miejsce zajął jak gdyby ktoś inny, o innej świadomości. To my sami, zdając sobie sprawę z naszej własnej historyczności, akceptując swoją teraźniejszość, od niej zwracamy się ku przekazanemu tekstowi, odczytujemy go w nieustannym świadomym kontakcie z naszą historycznością. Wypływa stąd ważny wniosek: każde rozumienie dochodzi do skutku w sytuacji hermeneutycznej, która jest sytuacją teraźniejszości (dzisiejszego doświadczenia egzystencji). Interpretator jest w tę sytuację zaangażowany i nią ograniczony, tak iż nie może jej nigdy do końca prze-

---

[29] G. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, Paris 1954, s. 43 nn; zob. też E. Husserl, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, w „Revue Intern. de Philosophie", I (1939), s. 203—226; przede wszystkim s. 207, 212 i 220.

myśleć i w pełni wyjaśnić. Ilekroć rozpoczynamy studium przekazanego tradycją tekstu, musimy najpierw sobie tę swoją hermeneutyczną sytuację na nowo uświadomić.

Autor przekazanego nam tekstu miał oczywiście swoją własną perspektywę. Ale to nie znaczy, że historyczne rozumienie wymaga porzucenia własnych horyzontów, aby wejść w perspektywę autora, jak to postulował historyzm. Właściwie nie mają istnieć dwa horyzonty: autora i mój własny. Horyzont powinien być nasz, wspólny mnie i ludziom współczesnym i także ludziom z przeszłości. Prawda wychodzi na jaw tylko w obrębie ludzkiej intersubiektywności. W wyjaśnianiu rzeczywistości prowadzącym do prawdy konieczny jest język. Potwierdzenie prawdy realizuje się w dialogu z ludźmi, dzisiejszymi lub z przeszłości. Pełen napięcia, uchwytny dystans między przeszłością a teraźniejszością nie ma być pokonany jednym skokiem. Hermeneutyka wymaga wypracowania historycznego horyzontu, który się z naszym obecnym horyzontem bez reszty nie utożsamia. Dzięki stopieniu się i zlaniu dwóch horyzontów, to co inne, odmienne, świadomie jest za takie uznawane. To właśnie jest rozumienie przeszłości: historyczność jest jedną wielką stającą się całością.[30]

Naszkicowanie historycznego horyzontu jest tylko jednym z etapów dochodzenia do tego rozumienia, jest etapem, który znów zostanie wchłonięty przez właściwy teraźniejszości horyzont rozumienia. Tylko w ten sposób można uzasadnić metodę interpretacji Pisma świętego wyjaśniającą dzieje reprezentowanych w nim tradycji *(Traditionsgeschichte)*. Tradycje nawarstwiały się na sobie, starsze złoża podlegały reinterpretacji w świetle ówczesnej teraźniejszości. My zaś posiadamy ostatnią redakcję.

Znaczenie teraźniejszości jako sytuacji hermeneutycznej ujawnia się wyraźnie np. w różnicy pomiędzy starotestamentalną i chrześcijańską interpretacją tych samych tekstów ze Starego Testamentu. W obu wypadkach Stary Testament jest dla czytelników Księgą świętą. Ale chrześcijanie w oparciu o nową sytuację hermeneutyczną — eschatologiczny kerygmat chrześcijaństwa — odczytują je na nowo, reinterpretują. Nowy Testament tworzy nową sytuację rozumienia, różną od tej, którą biorą za punkt wyjścia Żydzi czy też wyłączni znawcy Starego Testamentu. W związku z tym powstają rozbieżności między staro- i nowotestamentarnym rozumieniem tych samych ksiąg. Pisma Nowego Testamentu w dużej części są właśnie echem chrześcijańskiego odczytania Starego Testamentu, w nowej sytuacji hermeneutycznej, wyrastającej ze spotkania z Jezusem. Także w samym Nowym

30 Gadamer, l. c., s. 289—290.

Testamencie odbywa się proces reinterpretacji początkowych interpretacji chrześcijańskich, konieczny w związku ze zmieniającą się sytuacją wczesnego Kościoła pierwotnego.

Znamienne dla wpływu życiowego kontekstu, stanowiącego sytuację hermeneutyczną, są także różnice występujące między Septuagintą a starszymi tekstami hebrajskimi. Porównując te dwa teksty obserwujemy to samo zjawisko, które *Traditionsgeschichte* ujawnia w toku analizy Ewangelii synoptycznych. Starsze, normatywne *logia*, dialogi czy teksty są reinterpretowane w oparciu o nowe warunki życia i nowe doświadczenia. Ten zwykły, normalny, hermeneutyczny proces jest także na swoim miejscu w życiu Kościoła. Lecz z drugiej strony, dla chrześcijanina eschatologiczny kerygmat Chrystusa, zawarte w nim powołanie jest s y t u a c j ą t r w a ł ą, nieprzemijającą. I ten kerygmat funkcjonuje jako trwała, niezmienna norma wszelkiego współczesnego rozumienia Biblii w duchu wiary. T o ż s a m o ś ć w i a r y musi się okazać rzeczywistą w toku każdej chrześcijańskiej reinterpretacji.

Rezultat tych refleksji jest niezwykłej wagi. Rozumienie przekazanego nam tekstu dokonuje się w jego zetknięciu, zespojeniu z teraźniejszością, a nie przez jakąś interpretację samą w sobie, czy drogą historycznej rekonstrukcji, „reprystynacji" (udawnienia). Rozumienie Biblii w duchu wiary jest więc czymś różnym od jej egzegezy *tout court* (ale nie jest dla mnie jeszcze całkiem jasne, na czym polega różnica między komentarzem biblijnym a teologicznym rozumieniem Biblii). Właśnie po to, aby trzymać się starej prawdy zgodnie z jej intencją, trzeba ją na nowo formułować i interpretować wychodząc od teraźniejszości. Do *logionu* Jezusa: „Tego, co Bóg związał, człowiek rozwiązać nie może", Mateusz (19, 1—9) dorzuca wyjaśnienie, że mężczyźnie nie wolno więc rozwodzić się ze swoją żoną. W środowisku wschodnim i żydowskim kobieta nigdy nie mogła podjąć inicjatywy rozwodowej. W środowisku grecko-rzymskim było inaczej: wedle obyczaju hellenistycznego także kobiety mogły przeprowadzić rozwód. Aby intencja *logionu* pozostała jasna, w nowym środowisku rozbudowano daną prawdę szerzej, na nowo ją aktualizując. W tekście Marka Jezus stwierdza, że ani mężczyzna, ani kobieta nie mogą się rozwodzić (Mk 10 2—12). W nowym środowisku dosłowne powtórzenie dawnej formuły uczyniłoby ją jawnie niesłuszną; wbrew najgłębszej intencji pierwotnego *logionu* można by uważać rozwód za uprawniony, jeśli inicjatywa pochodziłaby od kobiety. W tym uwspółcześnieniu, w tej reinterpretacji okazuje się jasno, że chrześcijanie należycie zrozumieli starą prawdę. Podobnie rozumienie trydenckiego dogmatu transsubstancjacji nie polega na dosłownym

powtarzaniu tego, co kiedyś ustalono, lecz na współczesnej interpretacji i nowym sformułowaniu. Z racji dystansu czasowego, który daje się odczuć, tekst może być rozumiany należycie właśnie wtedy i tylko wtedy, gdy jest rozumiany i n a c z e j (nie lepiej ani nie gorzej, ale inaczej) niż dawniej, niż w minionym kontekście życiowym. W zmieniających się okolicznościach także rozumienie musi podlegać modyfikacjom. Gdyby się nie zmieniało, nie moglibyśmy nadal rozumieć, chwytać tego samego.

Rozumienie wiąże się wewnętrznie z tekstem, który ma wartość normy. Ale rozumiemy tekst tylko dzięki temu, że jakoś dotyczy on teraźniejszości, i w tym tylko, w czym jej on dotyczy. Wyjaśnienia i komentarze nie mogą zastąpić, wyprzeć tekstu. Ale historyczne przetrwanie tradycji (tekstu) polega na niezbędnym, coraz to nowym przyswajaniu go sobie. Co więcej: tekst nie przemówi do nas, nic nam nie zakomunikuje, jeśli jego język do nas nie dociera. Przeszłość staje się niepojęta, jeśli jej sens nie wchodzi w nasze egzystencjalne doświadczenie, nie ma z nim punktów stycznych.

W interpretowaniu starego tekstu bezpośrednio uczestniczy nasze dzisiejsze rozumienie samego siebie. Nie możemy najpierw w pełni wżyć się w przeszłość, aby dopiero potem, jakby w drugiej instancji przełożyć rezultat na nasz dzisiejszy język, wyrazić w kategoriach naszej współczesnej świadomości. Te dwie fazy przebiegają równolegle. Zadaniem interpretacji jest znaleźć właściwy język, w którym tekst może przemówić, bo nie ma interpretacji *an sich*, ważnej po wszystkie czasy. Tekst zyskuje wewnętrzną pełnię w teraźniejszości i dzięki niej. Płodna twórczość i zarazem związanie tradycją są obecne w samym akcie rozumienia. W procesie nawiązywania do teraźniejszości interpretator nie dysponuje swobodnie tekstem i jego sensem, lecz jest nim zdeterminowany. A JEDNAK interpretacja — *ex definitione* — inaczej ujmuje przekaz tradycji, niż by to sugerowały same tylko teksty. Rozróżnienie Bultmanna między *das Gesagte* i *das Gemeinte* nieraz tu pasuje. To, co autor miał na myśli, w pewnej mierze musi być wyrażone w tekście — choćby w sposób żałośnie nieudolny. Ale ten sens zamierzony jest częścią składową szerszego sensu, którego autor jeszcze nie przejrzał. Trzeba go dopiero odsłonić. W tym szerszym sensie mieści się wszystko, co jest niejako ukryte w tekście, wyrażone w nim, ale nie stematyzowane. Myślę tu np. o książce J. B. Metza [31], w której analizuje on struktury filozoficznej i teologicznej myśli Tomasza z Akwinu. Wydobywa on dane, które w tekstach Tomaszowych są rzeczywiście obecne, choć autor nie zdawał

31 *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.

sobie z nich sprawy w sposób stematyzowany. Dopiero współczesne oświetlenie wyzwala niejako sens tych tekstów, którego przez całe wieki wyraźnie nie rozpoznano. Poza tymi współ-danymi aspektami istnieje zawsze fundament, *das Unbedachte* — to co daje do myślenia, choć się o tym nie myśli. *Das Ungedachte ist sein höchste Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat* [32].

Wychodząc od tekstów interpretacja stawia pytania o relację tekstów i ich sensu do rzeczywistości, o której one w sposób zamierzony lub niezamierzony świadczą. [33] Co mówią teksty? O jakiej rzeczywistości składają świadectwo? Choć zbliżone do siebie, te dwa pytania nie są całkowicie identyczne. To, co powiedziane, już jest interpretacją rzeczywistości. Reinterpretacja wydaje się więc potrzebna przede wszystkim wtedy, gdy to, co bezpośrednio powiedziane, nie zadowala i budzi wątpliwości, lub gdy powstaje wrażenie obcości wywołane przez dystans czasowy, dzielący nas od tekstów — co jednak nie oznacza, że żywa relacja z rzeczywistością w nich wyrażoną przestała istnieć. To, co niezrozumiałe w tekście, domaga się reinterpretującego rozumienia. *Hermeneia* jest więc dosłownie przekładem czegoś, co dociera do nas „w obcej mowie". Przez przekład chcemy przyswoić sobie sens. Hermeneutyczną bazą przekładu jest nasz własny żywy związek ze sprawą czy rzeczywistością, która w tekście dochodzi do głosu, oraz dane już uprzednio jej rozumienie. Tak dzieje się w każdym wypadku rozumienia, zarówno Biblii jak i tekstów soborowych itp. Bultmann słusznie to zauważył i uznał. Katolicka teologia widzi w tym zjawisku istotny element strukturalny w rozwoju dogmatu. Poprzez tradycję przekazana nam jest np. w pierwszym rzędzie nie doktryna dotycząca Eucharystii, lecz sama rzeczywistość eucharystyczna. Sprawujemy Eucharystię, ma ona swoje miejsce w naszym dzisiejszym życiu chrześcijańskim. Egzystencjalnie w nią zaangażowani, wychodząc od samego obrzędu i danego w nim wstępnego rozumienia stawiamy pytania, wypytujemy stare teksty liturgiczne, biblijne, trydenckie itp. — teksty, które świadczą o tej samej rzeczywistości. Nie wolno zapominać, że to nasze wstępne rozumienie już jest od wewnątrz chrześcijańskie, leży w sferze

---

32 M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, s. 72; zob. też F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg 1961.

33 Gadamer, l. c., s. 318—319. Także Tomasz w swoich komentarzach do Arystotelesa (zwłaszcza w *In Peri hermeneias*) formułuje wartościowe zasady hermeneutyczne. Właściwa relacja do prawdy, relacja życiowa odgrywa według niego zasadniczą rolę w interpretowaniu tekstu wyrażającego prawdę. Gadamer, który jak Fuchs i in., w swej hermeneutyce wyraźnie kieruje się inspiracją „grecką", w tym i w innych komentarzach Tomasza mógłby znaleźć wiele interesującego dla siebie materiału.

wiary. Rozumieć Biblię, rozumieć Trydent — to zawsze sprawa jakiegoś *syn-theologein,* uprawiania teologii we wspólnocie, w dialogu z innymi (z kimś obecnym lub za pośrednictwem dokumentów).

W tym dialogu mamy dopuścić do głosu rzeczywistość zbawienia. Prawda rozbłyska w sferze ludzkiej intersubiektywności. Mam wrażenie, że nie ma istotnej różnicy, czy chodzi tu o rozmowę z żyjącą osobą czy o tekst z dawno minionej epoki. Już więc z racji czysto hermeneutycznych moje współczesne rozumienie wiary nie może istnieć poza dialogiem z Pismem świętym i całą tradycją wiary. Ten, kto chce myśleć jak solipsysta czerpiąc wyłącznie ze swego własnego doświadczenia egzystencjalnego, ten w sposób radykalnie błędny pojmuje naturę ludzkiego losu i uwarunkowania człowieczeństwa, tym samym zamykając przed sobą drzwi prowadzące ku prawdzie także w zakresie wiary. Wolność ludzka nie polega na próżni, lecz realizuje się w obrębie tradycji a ponadto osadzona jest we współczesności. Słusznie mówi Bultmann za Heideggerem, że wolność praktykuje się w teraźniejszości lecz mając na widoku przyszłość. Lecz i przeszłość, choć w swej faktyczności jest nieuchwytna, posiada jednak element, który ponad tę zamkniętą faktyczność wyrasta. T e r a ź n i e j s z o ś ć jest obecnie realizującą się p r z y s z ł o ś c i ą tego, co kiedyś, w czasie który minął, było teraźniejszością. Przeszłość ma swój własny przyszłościowy wymiar. W świetle Heideggerowskiej hermeneutyki faktyczności możemy na nowo, w nowej perspektywie rozpatrzeć dawniej tak kontrowersyjne pytanie o *sensus litteralis* i *sensus plenior* Pisma św., a również ekumeniczne zagadnienie stosunku dogmatu (w sensie katolickim) do Pisma. Chodzi o przyszłość samego Pisma. Dzięki naszej wolności przeszłość znajduje wypełnienie swego sensu w teraźniejszości i w przyszłości. Oświetlana przez teraźniejszość, przeszłość ustawicznie zmienia barwy. I tak teraźniejszość staje się nie tylko przyszłościowym wymiarem przeszłości, lecz jak wszelki ludzki czas, bywa ona *kairos,* godziną Bożej łaskawości.

2. TERAŹNIEJSZOŚĆ I PRZESZŁOŚĆ W PERSPEKTYWIE OBIETNICY

To, co powiedzieliśmy wyżej, jeszcze nie wyczerpuje hermeneutyki historii. Sądzić, że na tym koniec — to błąd jednostronności popełniany przez tzw. nową hermeneutykę, inspirowaną wyłącznie przez *hermeneię* nauk humanistycznych. Taka hermeneutyka jest słuszna w tym, co pozytywnie twierdzi, niemniej jest zarazem dość wąsko zakrojona. Nowa hermeneutyka (przede wszystkim Bultmann i Gadamer) jest jednostronna, ponieważ zajmuje się tylko

pytaniami dotyczącymi już wyrażonych ludzkich możliwości. Nie pyta natomiast o to, co z biblijnego punktu widzenia jest najważniejsze — o możliwości otwierające się na przyszłość, o to, co doskonale Nowe i jeszcze nie dane. Nie liczy się ta hermeneutyka z biblijnym prymatem przyszłości nad teraźniejszością i przeszłością. Już Pannenberg[34] i Moltmann[35] słusznie protestowali przeciw temu.

Każda interpretacja przeszłości w świetle teraźniejszości jest zawsze otwarta ku przyszłości, która nie ma być interpretowana, lecz realizowana. To co nowe trzeba czynić. Każdy dogmat musi być rozpatrywany także w tej perspektywie. To ma swoje konsekwencje, gdy chodzi o naszą ideę dogmatu: prawda staje się wtedy czymś, co dla nas leży jeszcze w sferze przyszłości, jej już zrealizowany dotąd kształt objawia się nam w postaci obietnicy. Teraźniejszość — sama będąc horyzontem interpretacji przeszłości — musi być widziana w perspektywie obietnicy. Inaczej i przeszłość i przyszłość interpretować będziemy błędnie. Chodzi ostatecznie i w pierwszym rzędzie o to, aby zarówno przeszłość jak i teraźniejszość otworzyć na przyjęcie nowej rzeczywistości, nastawić, skierować ku temu, co nadchodzi. Dogmat staje się wtedy głoszeniem historycznego urzeczywistniania się Bożej obietnicy. To zakłada otwartość wobec przyszłych nowych realizacji. Wszystkie biblijne świadectwa podporządkowane są przyszłemu wypełnieniu Bożej obietnicy, której dzieje opowiadają w duchu wiary. Można by powiedzieć, że aby rozumieć Biblię, trzeba patrzeć nie w nią ale razem z nią w przyszłość, kiedy dane nam będzie działać. Będziemy i działać i będzie nam to dane.

To, co Bultmann określa jako *Woraufhin* biblijnej interpretacji, w ostatecznym rozrachunku może nie być tym, co on przez to rozumie. Ale musi to w każdym razie oznaczać, że ortodoksja (czyli właściwa interpretacja obietnicy o tyle, o ile jest już zrealizowana w przeszłości) jest podstawą ortopraksji, dzięki której obietnica urzeczywistnia w nas naszą przyszłość.[36]

Tylko w czynie ortodoksyjna interpretacja zyskuje swoją wewnętrzną pełnię. Nowa hermeneutyka straciła z oczu fakt, że *traditum* to nie tylko i nie w pierwszym rzędzie sam tekst czy wyrażone w nim możliwości egzystencjalne. *Traditum* to coś więcej niż zamknięty „depozyt", z którego można czerpać wciąż na nowo

---

[34] W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte* w „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche", 60 (1963), s. 101 nn, (przede wszystkim s. 116).

[35] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, przede wszystkim s. 250—279.

[36] Dość niepewnie stwierdza to już W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965.

wedle potrzeb epoki. Chodzi tu przecież o depozyt wiary. Jego zawartość opiera się więc na już zrealizowanej w Chrystusie obietnicy — faktycznie zrealizowanej, ale zarazem nadal prawdziwej obietnicy. Ten depozyt nadal jest daną nam obietnicą — jego interpretacja jest więc „hermeneutyką praxis.” [37] Biblia ustawicznie przypomina nam o Bożej wierności w przeszłości, aby budzić w nas zaufanie do tej wierności na przyszłość. To, co wydarzyło się w przeszłości, ma kanoniczną wartość dla wspólnoty nastawionej na przyszłość. Bóg będzie tym, kim był i kim jest — także w przyszłości. Począwszy od Bultmanna, w nowej hermeneutyce pierwsze miejsce zajmuje nie przyszłość lecz moment teraźniejszości. Historia i interpretacja kończą się na teraźniejszości, w której widzi się *eschaton* wszelkiego sensu i właściwą, decydującą zasadę hermeneutyczną. Ta hermeneutyka przekreśla eschatologiczną perspektywę historii podnosząc teraźniejszość do roli *eschaton*. Tym samym eliminuje się napięcia i dążenie ku przyszłości, w której rzeczywista historia zbawienia nadal może się rozgrywać, a obietnica dalej się urzeczywistniać. Albo też historię zamienia się w jakieś paradoksalne przeciwieństwo życia chrześcijańskiego. Egzystencja chrześcijańska jest wtedy końcem ludzkiej historii, eschatologicznym sposobem istnienia, jakby mimo ludzkiej historii, która przecież toczy się dalej, ale jako historia nie jest odkupiona. Autentyczna egzystencja jest oderwana i od natury i od historii. W tym leży moim zdaniem jeden z podstawowych błędów egzystencjalnej interpretacji Biblii. Zbyt jednostronnie szukała ona rozwiązań w hermeneutyce nauk humanistycznych; to jest też zasadniczym brakiem koncepcji H. Gadamera. W rzeczywistości nie interpretacja ma ostatnie słowo, lecz ortopraksja: odnowa wszystkiego na mocy obietnicy Bożej. Chodzi o to, aby wychodząc od anamnezy, postępując w wierze być gotowym na przyjście łaski przyszłości i tak czyniąc weryfikować dogmat. Bo wyznanie wiary i dogmat głoszą przyszłość, która ma być realizowana w nadziei. Nie jest ona wyłącznie przedmiotem kontemplacji, lecz także zadaniem i powołaniem.

Tylko przez swą historyczną realizację dogmat interpretowany

---

[37] Gadamer był tu już na właściwym tropie podkreślając znaczenie „hermeneutyki prawniczej”, jako modelu dla wszelkich innych hermeneutyk (l. c., s. 307—323). Nie wykorzystał on jednak tej perspektywy dla wyłożenia sedna sprawy, o którą idzie w tej hermeneutyce, którą w końcu jedynie teolog może uprawiać, w hermeneutyce działania z wiary na gruncie Bożej obietnicy. Tu wskazujemy tylko na tę perspektywę, którą gdzie indziej mamy nadzieję rozwinąć.

jest autentycznie i dzięki obietnicy Bożej tożsamość wiary w postępującej naprzód historii jest zapewniona. Bo przedmiotem wiary jest Bóg, który w Chrystusie stanowi przyszłość człowieka.

3. TRWAŁY ELEMENT W TERAŹNIEJSZOŚCI, PRZESZŁOŚCI I PRZYSZŁOŚCI

Jest jeszcze trzeci aspekt hermeneutyki historii. Drugie podstawowe niedociągnięcie nowej hermeneutyki, już nie tylko postbultmannizmu i filozofii Gadamera, lecz także Pannenberga i Moltmanna, polega moim zdaniem na tym, że stracili oni z oczu pewien aspekt czasowości ludzkiego bytu. A mianowicie nasza historyczność jest nie tylko przeżywaną czasowością ale i świadomością czasu. Świadomość czasu, którą w końcu można także stematyzować, oznacza możliwość zajęcia pewnego dystansu, wyrośnięcia ponad czasowość, co najmniej ponad przeżywaną czasowość. Nie chcę przez to powiedzieć, że możemy oderwać się od czasu i jednak jakoś rzucić okiem na prawdę, pochwycić ją przy pomocy *conscience survolante* i tak upewnić się o tożsamości naszej wiary. To nie jest udziałem historycznego człowieka na ziemi. Mam na myśli tylko to, że w naszym bycie-w-czasie powstaje rzeczywista otwartość, jakiś jakby transhistoryczny moment (to określenie jest stanowczo za mocne) — którego nie udaje się pozytywnie zdefiniować i wyodrębnić. Przeszłość w teraźniejszości pielgrzymuje ku przyszłości, która znów poprzez teraźniejszość zapada w przeszłość. Jest jakaś linia, która od interpretacji wiedzie przez działanie ku reinterpretacji. W tym płynnym stawaniu się jest jakiś aspekt trwania, ciągłości, stałości, dynamicznej jedności z sobą samym, który nie da się wyrazić słowami. W reinterpretacji w duchu wiary w pewnej mierze wyraża się sama w sobie nigdy nie stematyzowana i nie podlegająca tematyzacji obiektywna perspektywa wiary. I ta perspektywa stanowi siłę, impuls do działania skierowanego ku przyszłości. Przedłużając niejako teologicznie Heideggera można powiedzieć, że rozumienie wiary jest możliwe wtedy, gdy jesteśmy posłuszni bezgłośnemu wezwaniu bytu [38]. Bo objawienie jest przede wszystkim żyjącą rzeczywistością, która do nas przychodzi. Rozumienie w duchu wiary jest odpowiedzią na obiektywne czyli rzeczywiste wezwanie, a nie czystym opisem, analizą egzystencji, ani też czysto ludzkim projektowaniem przyszłości. Sama w sobie niedefiniowalna lecz udzielająca się w historii Tajemnica-będąca-Obietnicą zabezpiecza tożsamość wiary we wszystkich następują-

[38] *Was ist Methaphysik?*, Frankfurt 1955 7, s. 50.

cych po sobie kościelnych interpretacjach wiary. Tego przeświadczenia nie znajdziemy w nowych dogmatach tendencji antymetafizycznej, która poniekąd opanowała całe współczesne myślenie teologiczne pewnego kręgu. Tendencja ta opiera się na ciasnej podstawie czystego *Ereignis*. Tego zabezpieczenia tożsamości wiary nie znajdziemy ani u Bultmanna i jego zwolenników, ani nawet u Gadamera, skądinąd biorącego pod uwagę tyle niuansów. Jednak w końcu musi on dojść do wniosku, że tylko „historyczny sceptycyzm" jest na swoim miejscu. Jako luteranin uważa on ten sceptycyzm za postawę autentycznie reformacyjną [39]. Takie spojrzenie z punktu widzenia teraźniejszości nie uznaje żadnego *pre:* jutro teraźniejszość stanie się przeszłością i będzie potrzebowała nowego wyjaśnienia, należąc już do historii. Będąc historycznym rozumienie wiary nigdy nie jest czymś definitywnym, zakończonym. Przypisując rozumieniu w duchu wiary wyłącznie rolę historycznego wyrazu przekreśla się p r a w d ę, która przecież wciąż przychodzi, dociera do nas. Autentyczność („to mi coś mówi") staje się wtedy ostateczną kategorią, jedyną, jaką człowiek — także wierzący — jeszcze dysponuje w interpretowaniu samego siebie. Pozostaje tylko szczerość w historycznym sceptycyzmie, w religijności programowo odciętej od swego źródła i od przyszłości. W ostatecznym rozrachunku wewnętrzną konsekwencją tego wszystkiego jest postchrześcijańskie ateistyczne „chrześcijaństwo", zakładane z tą samą dogmatyczną pewnością, co dawniej tradycyjny teizm. Wszystkich zaś „innowierców", co się z nim nie godzą, denuncjuje się jako niepoprawnych kościelnych konserwatystów — oto nowe, nowoczesne „anatema". Ale dzięki Bogu życie — także życie chrześcijańskie — jest mocniejsze od teorii, które zmieniają się z czasem. Dla nas to życie ma być bodźcem do refleksji nad tym wszystkim, co kiedyś uchodziło za nie wymagającą zastanowienia chrześcijańską oczywistość.

UWAGI KOŃCOWE

Nasze rozważania miały wykazać, że dawną wiarę możemy wiernie pojąć i rozumieć nie bezpośrednio, lecz wyłącznie poprzez nowoczesność; i że przez to rozumienie rzeczywiście wychodzimy ponad nowoczesność, ponad hermeneutyczną sytuację ograniczoną do teraźniejszości. Dezycja wiary, interpretujące i czynne poddanie się jej, jest aktem, w którym nasza wędrówka doczesna rzeczywiście może stać się jakąś cząstkową realizacją *eschaton*.

---

[39] Gadamer, l. c., s. 502

wedle potrzeb epoki. Chodzi tu przecież o depozyt wiary. Jego zawartość opiera się więc na już zrealizowanej w Chrystusie obietnicy — faktycznie z r e a l i z o w a n e j, ale zarazem nadal prawdziwej o b i e t n i c y. Ten depozyt nadal jest daną nam obietnicą — jego interpretacja jest więc „hermeneutyką praxis." [37] Biblia ustawicznie przypomina nam o Bożej wierności w przeszłości, aby budzić w nas zaufanie do tej wierności na przyszłość. To, co wydarzyło się w przeszłości, ma kanoniczną wartość dla wspólnoty nastawionej na przyszłość. Bóg będzie tym, kim był i kim jest — także w przyszłości. Począwszy od Bultmanna, w nowej hermeneutyce pierwsze miejsce zajmuje nie przyszłość lecz moment teraźniejszości. Historia i interpretacja kończą się na teraźniejszości, w której widzi się *eschaton* wszelkiego sensu i właściwą, decydującą zasadę hermeneutyczną. Ta hermeneutyka przekreśla eschatologiczną perspektywę historii podnosząc teraźniejszość do roli *eschaton*. Tym samym eliminuje się napięcia i dążenie ku przyszłości, w której rzeczywista historia zbawienia nadal może się rozgrywać, a obietnica dalej się urzeczywistniać. Albo też historię zamienia się w jakieś paradoksalne przeciwieństwo życia chrześcijańskiego. Egzystencja chrześcijańska jest wtedy końcem ludzkiej historii, eschatologicznym sposobem istnienia, jakby mimo ludzkiej historii, która przecież toczy się dalej, ale jako historia nie jest odkupiona. Autentyczna egzystencja jest oderwana i od natury i od historii. W tym leży moim zdaniem jeden z podstawowych błędów egzystencjalnej interpretacji Biblii. Zbyt jednostronnie szukała ona rozwiązań w hermeneutyce nauk humanistycznych; to jest też zasadniczym brakiem koncepcji H. Gadamera. W rzeczywistości nie interpretacja ma ostatnie słowo, lecz ortopraksja: odnowa wszystkiego na mocy obietnicy Bożej. Chodzi o to, aby wychodząc od anamnezy, postępując w wierze być gotowym na przyjście łaski przyszłości i tak czyniąc weryfikować dogmat. Bo wyznanie wiary i dogmat głoszą p r z y s z ł o ś ć, która ma być realizowana w n a d z i e i. Nie jest ona wyłącznie przedmiotem kontemplacji, lecz także zadaniem i powołaniem.

Tylko przez swą historyczną realizację dogmat interpretowany

---

[37] Gadamer był tu już na właściwym tropie podkreślając znaczenie „hermeneutyki prawniczej", jako modelu dla wszelkich innych hermeneutyk (l. c., s. 307—323). Nie wykorzystał on jednak tej perspektywy dla wyłożenia sedna sprawy, o którą idzie w tej hermeneutyce, którą w końcu jedynie teolog może uprawiać, w hermeneutyce działania z wiary na gruncie Bożej obietnicy. Tu wskazujemy tylko na tę perspektywę, którą gdzie indziej mamy nadzieję rozwinąć.

jest autentycznie i dzięki obietnicy Bożej tożsamość wiary w postępującej naprzód historii jest zapewniona. Bo przedmiotem wiary jest Bóg, który w Chrystusie stanowi przyszłość człowieka.

3. TRWAŁY ELEMENT W TERAŹNIEJSZOŚCI, PRZESZŁOŚCI I PRZYSZŁOŚCI

Jest jeszcze trzeci aspekt hermeneutyki historii. Drugie podstawowe niedociągnięcie nowej hermeneutyki, już nie tylko postbultmannizmu i filozofii Gadamera, lecz także Pannenberga i Moltmanna, polega moim zdaniem na tym, że stracili oni z oczu pewien aspekt czasowości ludzkiego bytu. A mianowicie nasza historyczność jest nie tylko przeżywaną czasowością ale i świadomością czasu. Świadomość czasu, którą w końcu można także stematyzować, oznacza możliwość zajęcia pewnego dystansu, wyrośnięcia ponad czasowość, co najmniej ponad przeżywaną czasowość. Nie chcę przez to powiedzieć, że możemy oderwać się od czasu i jednak jakoś rzuc'ć okiem na prawdę, pochwycić ją przy pomocy *conscience survolante* i tak upewnić się o tożsamości naszej wiary. To nie jest udziałem historycznego człowieka na ziemi. Mam na myśli tylko to, że w naszym bycie-w-czasie powstaje rzeczywista otwartość, jakiś jakby transhistoryczny moment (to określenie jest stanowczo za mocne) — którego nie udaje się pozytywnie zdefiniować i wyodrębnić. Przeszłość w teraźniejszości pielgrzymuje ku przyszłości, która znów poprzez teraźniejszość zapada w przeszłość. Jest jakaś linia, która od interpretacji wiedzie przez działanie ku reinterpretacji. W tym płynnym stawaniu się jest jakiś aspekt trwania, ciągłości, stałości, dynamicznej jedności z sobą samym, który nie da się wyrazić słowami. W reinterpretacji w duchu wiary w pewnej mierze wyraża się sama w sobie nigdy nie stematyzowana i nie podlegająca tematyzacji obiektywna perspektywa wiary. I ta perspektywa stanowi siłę, impuls do działania skierowanego ku przyszłości. Przedłużając niejako teologicznie Heideggera można powiedzieć, że rozumienie wiary jest możliwe wtedy, gdy jesteśmy posłuszni bezgłośnemu wezwaniu bytu [38]. Bo objawienie jest przede wszystkim żyjącą rzeczywistością, która do nas przychodzi. Rozumienie w duchu wiary jest odpowiedzią na obiektywne czyli rzeczywiste wezwanie, a nie czystym opisem, analizą egzystencji, ani też czysto ludzkim projektowaniem przyszłości. Sama w sobie niedefiniowalna lecz udzielająca się w historii Tajemnica-będąca-Obietnicą zabezpiecza tożsamość wiary we wszystkich następują-

---

[38] *Was ist Methaphysik?*, Frankfurt 1955 [7], s. 50.

cych po sobie kościelnych interpretacjach wiary. Tego przeświadczenia nie znajdziemy w nowych dogmatach tendencji antymetafizycznej, która poniekąd opanowała całe współczesne myślenie teologiczne pewnego kręgu. Tendencja ta opiera się na ciasnej podstawie czystego *Ereignis*. Tego zabezpieczenia tożsamości wiary nie znajdziemy ani u Bultmanna i jego zwolenników, ani nawet u Gadamera, skądinąd biorącego pod uwagę tyle niuansów. Jednak w końcu musi on dojść do wniosku, że tylko „historyczny sceptycyzm" jest na swoim miejscu. Jako luteranin uważa on ten sceptycyzm za postawę autentycznie reformacyjną [39]. Takie spojrzenie z punktu widzenia teraźniejszości nie uznaje żadnego *pre:* jutro teraźniejszość stanie się przeszłością i będzie potrzebowała nowego wyjaśnienia, należąc już do historii. Będąc historycznym rozumienie wiary nigdy nie jest czymś definitywnym, zakończonym. Przypisując rozumieniu w duchu wiary wyłącznie rolę historycznego wyrazu przekreśla się p r a w d ę, która przecież wciąż przychodzi, dociera do nas. Autentyczność („to mi coś mówi") staje się wtedy ostateczną kategorią, jedyną, jaką człowiek — także wierzący — jeszcze dysponuje w interpretowaniu samego siebie. Pozostaje tylko szczerość w historycznym sceptycyzmie, w religijności programowo odciętej od swego źródła i od przyszłości. W ostatecznym rozrachunku wewnętrzną konsekwencją tego wszystkiego jest postchrześcijańskie ateistyczne „chrześcijaństwo", zakładane z tą samą dogmatyczną pewnością, co dawniej tradycyjny teizm. Wszystkich zaś „innowierców", co się z nim nie godzą, denuncjuje się jako niepoprawnych kościelnych konserwatystów — oto nowe, nowoczesne „anatema". Ale dzięki Bogu życie — także życie chrześcijańskie — jest mocniejsze od teorii, które zmieniają się z czasem. Dla nas to życie ma być bodźcem do refleksji nad tym wszystkim, co kiedyś uchodziło za nie wymagającą zastanowienia chrześcijańską oczywistość.

UWAGI KOŃCOWE

Nasze rozważania miały wykazać, że dawną wiarę możemy wiernie pojąć i rozumieć nie bezpośrednio, lecz wyłącznie poprzez nowoczesność; i że przez to rozumienie rzeczywiście wychodzimy ponad nowoczesność, ponad hermeneutyczną sytuację ograniczoną do teraźniejszości. Dezycja wiary, interpretujące i czynne poddanie się jej, jest aktem, w którym nasza wędrówka doczesna rzeczywiście może stać się jakąś cząstkową realizacją *eschaton*.

---

[39] Gadamer, l. c., s. 502

Otaczająca nas, nieustannie urzeczywistniająca się Tajemnica przynagla nas do szukania dla niej wyrazu. Ale czy zawsze należycie ją interpretujemy? Powiedzieliśmy, że Tajemnica, która się nam oddaje poprzez historię, zapewnia tożsamość wiary — ale pod warunkiem, że wytrwale dosłuchujemy się jej głosu i ufnie angażujemy się w działanie dla przyszłości. Ta ciągłość nie jest jakimś fatum, czy też niebiańską obietnicą, aktualną w zaświatach. Obietnica jest wydarzeniem. Ciągłość jej nie jest ludzkim osiągnięciem, a jednak zależy ona od ludzkiej wierności i zaufania [40]. W tej właśnie wierności i ufności Obietnica jest obecna i w nich działa. Poszczególne osobiste reinterpretacje i nowe sformułowania wiary *per se* nie mają zagwarantowanej tożsamości. Ale nawet błędna interpretacja nie pociąga za sobą dechrystianizacji tego, kto *bona fide* trwa we wspólnocie kościelnej. Istnieją oczywiście fałszywe interpretacje wiary. Tu jednak postawiłem sobie za zadanie tylko wyjaśnić w pewnej przynajmniej mierze, że poważne próby reinterpretacji wiary nie powinny nas szokować. Nie można też weryfikować tych prób przez proste zestawienie ich z dawnymi sformułowaniami, ponieważ te dawne sformułowania ustawicznie wymagają interpretacji. Kiedyś były one odpowiedzią i były pomyślane jako odpowiedź, ale na inne niż dzisiaj pytanie. Właśnie wierność Obietnicy ewangelicznej wymaga od nas, ludzi XX wieku, podjęcia trudu reinterpretacji. Oczywiście jest to przedsięwzięcie ryzykowne. Autorzy Nowego Testamentu są w nim naszymi prekursorami. To, co w innym położeniu (*caeteris paribus*) było ich zadaniem, jest dziś naszym: sprawiać, by pierwszy dialog i wciąż aktualne proroctwo były głoszone i co najważniejsze, by docierały do świata. By Słowo Boże nadal miało głos w ciągle zmieniającym się kontekście życia.

Tylko wewnątrz Kościoła, w jego przestrzeni — jako echo Obietnicy — chrześcijańskie rozumienie wiary jest naprawdę możliwe. Hermeneutyka i teologia pełnią tylko służebną rolę — mają w obecnej „sytuacji hermeneutycznej" przyczyniać się do tego, aby niezafałszowana wieść biblijna rzeczywiście dotarła do świata. Chrześcijańska rzeczywistość wiary wychodzi na jaw i tym samym dociera do świata tylko w Kościele, przez Kościół jako *sacramentum mundi*. Z tej racji teologia i poczynania apostolskie wewnątrz Kościoła są służbą światu.

[40] Zob. na ten temat mój artykuł *Ecclesia semper purificanda* w: *Ex auditu Verbi* (Księga pamiątkowa ku czci prof. C. Berkouwera), Kampen 1965, s. 216—232 (przyp. aut.) Tłum. polskie zamieszczone w Aneksie książki Schillebeeckxa *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem,* wyd. „Znak" 1966.

W jednomyślności ludu Bożego, pod przewodnictwem i kierownictwem jednomyślnie interpretującego wiarę episkopatu światowego, z Urzędem Piotrowym jako ogniwem spajającym krąg, łączący nas w jedną wielką wspólnotę wiary, nadziei i miłości — *koinonia* — w tym wszystkim nowa teologiczna interpretacja zyskuje pieczęć Ducha Świętego, stając się właściwym danej epoce rozumieniem wiary. Duch Święty jest żywą stale aktualną zasadą anamnezy, czyli wiernego Ewangelii „przypomnienia wiary", dlatego też dla tych, co zaufali Obietnicy, jest On punktem wyjścia dla nowej przyszłości.

Edward Schillebeeckx
tłum. Halina Bortnowska

AINSI VA LE MONDE:

A M E R Y K A, A M E R Y K A

Anna Morawska: KTO ZJEDNOCZY STANY ZJEDNOCZONE?

Kryzys w USA jest chyba jeszcze głębszy niż to widać z codziennej prasy. Dwa wszystkim znane i jaskrawe polityczne dramaty: wojna w Wietnamie i kwestia murzyńska okazały się katalizatorami, które — ostatnio z żywiołowością kataklizmu — wydobywają na jaw sprzeczności już w samej „bazie": w samej techniczno-ekonomicznej fakturze amerykańskiej cywilizacji.

Śledząc nie tylko aktualne meandry polityki, lecz również szersze korzenie jej zasadniczej „niemożności" odnosi się wrażenie, że chwiać się zaczyna coś znacznie więcej niż „linia Johnsona" czy jakiś program walki z nędzą, który okazał się nieadekwatny. Chwieje się, albo zwiera w ostrym konflikcie, wszystko co tworzyło „cuda Ameryki". Pragmatyzm i demokracja liberalna, superorganizacja i postęp — tak chyba zreasumować można ducha całej tej cywilizacji. I właśnie to: podstawowe inspiracje najświetniejszej „technopolis" świata rozdzierają ją dziś tak, że nie wiadomo czy jej nie zgubią.

Dobrze jest zacząć od cofnięcia się nieco od bieżących wydarzeń politycznych, choćby były najtragiczniejsze. Zresztą właśnie w chwilach, gdy są tragiczne — nazbyt angażują emocjonalnie, aby były jasno czytelne. Pewien dystans natomiast pozwala, pod doraźną grą sił politycznych, dojrzeć głębiej idący splot społecznych i cywilizacyjnych uwarunkowań, i zrozumieć więcej. To zaś znaczy zawsze — lepiej rozumieć.

Dlatego zestaw tekstów, których celem jest naświetlenie różnych aspektów kryzysu amerykańskiego, rozpoczyna się od szerokich i socjologicznych ocen technopolis, aby potem dopiero przechodzić do coraz konkretniejszych przejawów jej wewnętrznej dialektyki.

Fragment słynnej książki Harvey Coxa: *Miasto świeckie* jest podobnie jak książka sama oryginalnym, kontrowersyjnym i zasadniczo optymistycznym „hymnem na cześć techniki i techników".

Autor wydobywa nowe, i nie zawsze dostrzegane szanse wolności, jakie stwarza środowisko technicznej cywilizacji (przez technopolis bowiem rozumie nie samo wielkie miasto, lecz raczej wielkomiejską cywilizację, która dociera wszędzie). Człowiek w technopolis jest, jak pisze, „wyzwolony spod Zakonu", czyli wszystkiego, co z góry ogranicza pole wyborów, tak życiowych jak intelektualnych. Jest wolny od zastanych już tradycji i konwencji, pętających skrzydła zmianom, od zwyczajowych czy sytuacyjnych ograniczeń życiowych możliwości, od przymusu stosunków prywatnych z tymi właśnie (i głównie z tymi) ludźmi, których narzuca zewnętrzny los, jak sąsiedztwo, miejsce pracy, wymiana usług itp. Przez tę swoją, tak często krytykowaną, „anonimowość", człowiek jest niejako zmuszany do wolności, musi lub w każdym razie może, sam wybierać swoje poglądy, swoich przyjaciół, kształt życia prywatnego, tym prywatniejszego jeszcze, że z konieczności oddzielanego w technopolis ostrą linią od strefy stosunków publicznych.

W ten sposób technopolis jest potencjalnie (potencjalnie tylko, bo autor opisuje szanse techniczne, nie zaś rzeczywistość ich wykorzystywania) gruntem, w którym może owocować bujnie zmiana, novum, nieprzewidziane układy stosunków...

Konsekwencje psycho-socjologiczne tak zarysowanej sytuacji opisuje w swym fachowym języku Thomas C. Campbell, w artykule o kryzysie autorytetu. Okazuje się, że Cox w jakiejś mierze ma rację: w „anonimowej" technopolis pojawia się istotnie coraz więcej grup „wyzwolonych spod Zakonu" zastanego *status quo* i wszystkich jego standardów. Socjolog nazywa takich ludzi „wyobcowanymi".

Wyobcowani jednak nie zadowalają się tym *status quo*, które akceptuje i chwali Cox — „poeta fachowców", można powiedzieć. Nie chcą, jak zaleca autor „świeckiego miasta", dzielić życia na publiczne (gdzie obowiązuje czysty pragmatyzm) i prywatne (stanowiące królestwo spontaniczności i wartości personalistycznych). Chcą je scalić: uprywatnić czy też umoralnić całe, bez reszty.

Pojawia się więc konflikt dwu wielkich tradycji amerykańskich, które współtworzyły technopolis: pragmatycznej, racjonalnej tradycji „techników" (socjolog nazywa ją legalno-racjonalną tradycją fachowców) i charyzmatycznej, purytańsko-amerykańskiej tradycji demokracji czystej czy też ludowej (w języku socjologa — antyautorytarnej).

Ten konflikt pogłębiają jeszcze napięcia psychologiczne starzy-młodzi. Mijać oto zaczyna w Ameryce okres względnej stabilizacji. Ludzie, pamiętający jeszcze lata Wielkiego Kryzysu, drugiej wojny, McCarthyzmu, wraz z ich brutalną lekcją kompromisów, ograniczyli się stosunkowo łatwo tylko do roli „człowieka organiza-

cji", świadomego w głębi ducha, że szczytne hasła etyki i demokracji są w życiu publicznym... powiedzmy „niepraktyczne". Lecz zaczęło dorastać „pokolenie niewinnych". Niewinnych, to znaczy młodych ludzi, którzy w swym stosunkowo łatwym życiu dość łatwo wzięli całkiem dosłownie i na serio wszystko co głosi retoryczna raczej amerykańska „fasada": wolność, równość, sprawiedliwość, a także piękną i bardzo zgodną z szerokim, pluralistycznym oddechem kultury technopolis przysięgę Lincolna: „Ślubuję Wszechmocnemu Bogu, że będę zawsze zwalczał wszelką tyranię nad umysłem człowieka".

„Pokolenie niewinnych" dorosło, i zaczęło próbować żyć tak jakby fasada była prawdą. Stwierdzając zaś stopniowo jak przepastne są warstwy kompromisów, które kryje, zaczęło pytać zbuntowane (czy też, według socjologa „wyobcowane", czy — według Coxa — po prostu wolne): jak wy, starzy, mogliście to w ogóle znosić? Jak mogliście być tak dwu-licowi, dwu-życiowi, zakłamani? Jak mogliście tak żyć, w tym zwapnieć? — My nie będziemy!

Konflikty, które socjolog segreguje w swe beznamiętne szufladki, o trudnych do zapamiętania nazwach, nabierają ciała i krwi w autentycznych, ludzkich dokumentach „z dziejów radykałów".

Jest to jeszcze radykalizm w jego okresie heroicznym: patetyczny, piękny i zawrotnie naiwny. Niezmiernie przejmująco rysują się w tych tekstach sygnalizowane przez socjologa sprzeczności: między nieodrodną od techniki „fachowością elitarną", a demokracją czystą, czyli typu: „cała władza bezpośrednio w ręce mas"; między działaniem publicznym (efektywnym zwykle o tyle tylko, o ile jest planowe, racjonalne, bezosobiste), a prywatną, autentyczną spontanicznością „polityki świętego oburzenia"; między tradycją charyzmatyczną, demistyfikującą władzę, i wywodzącą się prosto z czasów Cromwella, z jego armią „rozpolitykowanych analfabetów", a tradycją legalno-racjonalną, która doprowadziła do dyktatury „wtajemniczonych" ekspertów i managerów, „mistyfikując" tym samym władzę z powrotem.

Artykuł o *Black Power* rzutuje wszystkie te konflikty, „wbudowane" niejako w samą strukturę i genealogię amerykańskiej technopolis, na płaszczyznę bezpośrednio już polityczną. W tej perspektywie, zwyżkowanie nurtów demokracji czystej znajduje swą społeczną bazę w fakcie pozostawania obiektywnie (nie zaś, jak w wypadku studentów — z wyboru) całych wielkich grup grup ludzkich poza strukturą i dobrodziejstwami „świeckiego miasta".

Aby stać się naprawdę pełnoprawnym „urbanitą" trzeba, jak stwierdza Carmichael, trzech rzeczy: pieniędzy, znajomości i wykształcenia, lub przynajmniej jednej z nich. Kto nie ma i mieć nie

może takiej „przepustki", jest de facto wyłączony z technopolis i jej wolności. Wyłączeni to przede wszystkim Murzyni, lecz także Latynosi, głównie meksykańscy. Właśnie do nich przyłącza się fala „pokolenia niewinnych" — również „wyłączonych" nie tylko psychologicznie lecz politycznie, gdyż „niewinność" właśnie, czyli czysta demokracja jest dla super-pragmatycznego systemu tak samo zbyteczna, a nawet groźna, jak grupy o społecznych i zawodowych kwalifikacjach nazbyt niskich, by się „opłacało" je podciągnąć. Rysuje się więc istotnie, znów zgodnie z modelem Coxa, jakieś novum, układ całkiem nieprzewidziany.

Technopolis jednak, wbrew fermentowi wolności i zmian, jaki rodzi i rodzić musi jej kultura, okazuje się nieprzepuszczalna. W jakimś sensie, jest już jako organizm techniczno-managerski tak doskonała, tak do ostateczności, czysto pragmatycznie zorganizowana, że niezdolna już do manewru, do wchłoniecia grupy wyłączonych, i ich niepraktycznego charyzmatu ludowej „demokracji uczestniczącej".

„Klasa wyrzutków" staje więc wobec sytuacji, w której aby technopolis zmienić, otworzvć, dać jej zastrzyk większej wolności — trzeba ją właściwie zniszczyć. Innej drogi nie widać. W szeregach Nowej Lewicy stwarza to gwałtownie polaryzację stanowisk. Część radykałów, głównie część biała, motywowana „świętym oburzeniem", rodem z anglosaskiej tradycji purytańsko-demokratycznej, łamie się i waha. Murzyni, motywowani przede wszystkim swą klasowo-narodową sytuacją, identyfikują się coraz ściślej z trzecim światem i jego politycznymi programami. Technopolis przestaje być samotną „wyspą fortunną". Zaczyna, już w jej łonie, toczyć się gra między-kontynentalna, między-cywilizacyjna. *Notatnik felietonisty,* ostatnia pozycja tego cyklu, to już doraźne migawki z bliska, chwytające samą aurę polityczną kwietniowo-majowych tygodni. Widać w nich jak rysują się i chwieją wszystkie niemal konwencjonalne wzory kultury fachowców, jak sfrustrowany niewykonalnością demokracji uczestniczącej „bunt ludowy" zwracać się zaczyna coraz bardziej przeciw samym demokratycznym ideałom, i od prawicy czy arystokratycznych „planistów" różni się już — w metodach — coraz mniej, jak zawodzi czy też jest odrzucany tradycyjny pragmatyzm i racjonalizm, a narastają nagie fanatyzmy, jak rozłamują się wśród sprzeczności Kościoły, jak płasko brzmi kojąca dotąd magia eksplikacji freudystycznych, jak bezradny okazuje się model liberalny i jak szalony, a częściowo już trawiony przez frustracje, model białych radykałów.

Tymczasem, jak chciał Cox (tylko czy tak chciał właśnie?), technopolis rodzi nieubłaganie swe groźne owoce. Są niepokojąco

podobne do kryzysu, ktńry może być nawet śmiertelny. Ale chyba miasto świeckie, jak każdy organizm biologiczny, musiało nosić w s^bie ziarno własnego Wielkiego Piątku. Tym ziarnem było to co w nim najlepsze, co fascynuje wizjonerów technicznej ery: dynamika ekspansji na wciąż więcej i wciąż inaczej intensywniejszych procesów integracji i wymiany, coraz pełniejszego Życia. Pełniejsze życie jednak, w społecznej skali, jest zawsze parciem do szerszej wolności i tego prawa nigdy i nigdzie wyminąć się nie da. Wolność zaś, bez której nie ma rozwoju, więc nie ma życia społecznego, jest zawsze w jakiejś chwili, w jakiejś dawce — wolnością do zguby: zwraca się nieuchronnie przeciw temu co ją hodowało i tworzyło, tak, jak Życie samo spala organizm, który je niesie.

Co zjednoczy Stany Zjednoczone? Jakiś przywódca charyzmatyczny, który „załatwi" problem groźnej dialektyki technopolis, stając się dyktatorem? Druga wojna cywilna, którą ktoś (tylko kto naprawdę?) wygra, by przystąpić znowu do budowania od początku „miasta świeckiego"? Królestwo, które wciąż się przybliża i wciąż na nowo okazuje się nie z tego świata: niewykonalne, śmiercionośne? Czy rozwiązanie najradykalniejsze z radykalnych — atomowe? Czy jeszcze raz, jakimś cudem — pragmatyzm, demokracja liberalna, fachowość?

Harvey Cox: ANONIMOWOŚĆ*

Każdy początkujący student wie, że człowiek współczesny jest tylko cyfrą bez twarzy. Żelazną pozycją aż nazbyt wielu kursów nauk humanistycznych i rozmaitych „tygodni", poświęconych zagadnieniom religijnym jest amorficzny „człowiek z masy", zredukowany do samej liczby, lub serii dziurek w karcie manipulacyjnej, snujący się po pustynnej krainie T. S. Eliota, złakniony imienia. W popularnym dziś zabawianiu się, dla zabicia czasu, w chłostanie kultury współczesnej, coraz większą rolę grać też zaczyna „utrata tożsamości" i „zanikanie jaźni". Skąd się bierze ten lęk przed anonimowością?

Choć jej krytyki stały się w naszych czasach aż tak tanie i wyświechtane, mają przecie świetną intelektualnie genealogię. Na pewne aspekty społeczeństwa masowego i miejskiego życia rzucał swe błyskotliwe gromy Sören Kierkegaard. Arystokratyczną odrazę do

---

* Harvey Cox, *The Secular City*, (Miasto świeckie), London 1966, SCMPress.

zacierania się linii podziałów klasowych i do anonimowości współczesnych społeczności ludzkich egzemplifikują pisma hiszpańskiego filozofa, José Ortega y Gasset. Rainer Maria Rilke przejawiał metafizyczną wprost trwogę wobec miasta, z jego bezosobistym życiem i zatratą poczucia tajemnicy w rzeczach. I w dodatku jeszcze Franz Kafka: jego odmowę nadania imion bohaterom dwu ostatnich powieści interpretuje się nieraz jako protest przeciw miejskiej i biurokratycznej anonimowości.

Czy jednak pisarz współczesny musi być „anty-miejski"?

Prawda jest chyba taka, że dla autentycznego artysty wielkie miasto dzisiejsze jest sceną, ale nie samym celem ataku. Wielu pisarzy z dziewiętnastego i z początku dwudziestego wieku po prostu nie dostrzegło, że anonimowość miejska ma oprócz swych okropieństw także wyraźne dobre strony. Artysta, który pozostałby jeszcze zasadniczo „antymiejski", traciłby jednak tym samym wszelki tytuł do wielkości. Zignorowałby bowiem fakty, które pomijają zwykle milczeniem krytycy-ponuracy, mianowicie to, że po pierwsze bez anonimowości miasto współczesne po prostu nie mogłoby być ludzkie, i że po drugie, dla bardzo wielu ludzi, anonimowość jest zjawiskiem bardziej wyzwalającym niż zagrażającym. Jest dla nich szansą wolności, odwrotnością jarzma „zakonu" i konwencji. Spójrzmy najpierw jak anonimowość miejskiego życia chroni w istocie prywatność, nieodzowną dla egzystencji prawdziwie ludzkiej. Potem zajmiemy się wykazaniem tego, że można ją rozumieć, teologicznie, jako przewagę Ewangelii nad Zakonem.

CZŁOWIEK PRZED GIGANTYCZNĄ TABLICĄ ROZDZIELCZĄ

Człowiek cywilizacji wielkomiejskiej (zwanej w tej książce cywilizacją „technopolis") siedzi przed olbrzymią i zawrotnie skomplikowaną tablicą rozdzielczą. Ten człowiek to *homo symbolicus*, „człowiek-komunikator", a metropolia to gęsta, olbrzymia sieć połączeń. W zasięgu człowieka przed tablicą rozdzielczą jest cały ogrom możliwości komunikacyjnych. Współczesne okręgi miejskie stanowią wyszukane urządzenie, zwiększające w olbrzymim stopniu zakres komunikacji międzyludzkiej i poszerzające skalę indywidualnego wyboru. W ten sposób, urbanizacja przyczynia się w istocie do wolności człowieka. Widać to doskonale choćby na przykładzie kin, teatrów czy restauracji. Mieszkańcy dziesięciotysięcznego miasta mają może dwa widowiska do wyboru. Ci, którzy mieszkają w milionowej metropolii mogą wybierać spośród conajmniej pięćdziesięciu różnych spektakli dostępnych tego samego wieczoru. To samo dotyczy restauracji, szkół, nawet w pewnej mierze możliwości zatrudnienia czy też ewentualnych przyszłych partnerów mał-

żeństwa. W warunkach wielkomiejskich, człowiek może wybierać, mając do rozporządzenia znacznie szerszą skalę możliwości. W ten sposób potęguje się jego męskość jako *homo symbolicus*.

Wolność jednak wymaga zawsze dyscypliny. Sam fakt dostępności tak szerokiej skali wyboru stwarza konieczność przystosowania doń zachowań wielkomiejskiego człowieka. Musi on wybierać częściej, a wybieranie zawsze coś wyklucza. Nie można np. iść do kina, jak się to czyni w ośrodkach bardziej prowincjonalnych. Trzeba wybrać jeden z pięćdziesięciu filmów właśnie wyświetlanych. To zaś oznacza już decyzję n i e z o b a c z e n i a czterdziestu dziewięciu pozostałych, również dostępnych.

Selektywność taka narzuca się jeszcze bardziej nieodparcie w dziedzinie stosunków towarzyskich. Człowiek wielkomiejski ma znacznie więcej rozmaitych „kontaktów" niż człowiek ze wsi czy z małego miasteczka. Może jednak wybrać tylko jakąś ograniczoną ich liczbę na „przyjaźnie". Właśnie po to, aby móc przyjaźnie takie utrzymywać i kultywować, musi utrzymywać większość pozostałych kontaktów w granicach stosunków dosyć bezosobistych. Selektywność tę symbolizuje chyba najlepiej wyłączony telefon, lub numer zastrzeżony. Nie po to się wyłącza telefon i nie po to nie umieszcza się jego numeru w książce, żeby spłycić swoje stosunki z ludźmi. Wręcz odwrotnie: jest to sposób obrony i pogłębiania tych stosunków, które uważa się za cenne, i które rozpłynęłyby się zupełnie w potoku niezliczonych rozmów, jakie musiałoby się prowadzić, gdyby ktoś chciał być dostępny pryncypialnie i jednakowo dla każdego kto tylko zadzwoni (włącznie z tak aroganckimi u nas agentami handlowymi). Dzwonimy tedy sami do tych, do których chcemy, lub dajemy im nasz zastrzeżony numer, którego inni nie znają. W ten sposób używamy naszej „tablicy rozdzielczej" jak ludzie wolni i nie stajemy się ofiarami jej nieskończonych możliwości.

Człowiek wielkomiejski musi wprowadzać rozróżnienie między życiem prywatnym a stosunkami w dziedzinie życia publicznego i musi tego rozróżnienia strzec. Ponieważ egzystencja w wielkim mieście uzależnia nas od tak bardzo rozległej i skomplikowanej sieci usług, większość naszych kontaktów musi mieć charakter publiczny, i stanowić stosunki zwane przez socjologów funkcjonalnymi, albo drugorzędnymi. Przeważnie ma się wtedy do czynienia z ludźmi, z którymi nie możemy sobie pozwalać na wzajemne zainteresowanie jako jednostkami i których musimy traktować w kategoriach usług, oddawanych im przez nas, lub odwrotnie. Jest to w życiu miejskim rzeczą wprost nieodzowną. Sprzedawcy z supersamów czy inkasenci z gazowni, którzy zaczęliby się angażować w prywatne życie swych klientów, staliby się prawdziwą i groź-

ną plagą. W szybkim tempie spowodowaliby całkowitą rozsypkę systemów usług, w których stanowią nieodłączne elementy. Egzystencja wielkomiejska wymaga, abyśmy traktowali większość ludzi, z którymi się spotykamy, jak osoby, to znaczy nie jak rzeczy, ale nie jak spoufalonych najbliższych także. To z kolei powoduje rodzaj „uodpornienia na kontakty" przeciwdziałającego stosunkom nazbyt osobistym. Louis Wirth (w książce: *Urbanism as a Way of Life,* Miejskość jako sposób życia, Glencoe, Ill., 1958, The Free Press), tak to wyjaśnia:

„Dla urbanitów jest charakterystyczne, że spotykają się w rolach bardzo wycinkowych. Są z pewnością uzależnieni od większej liczby ludzi w zaspokajaniu swych codziennych potrzeb, aniżeli mieszkańcy wsi, i dlatego mają łączność z dużą ilością zorganizowanych grup. Są natomiast znacznie mniej zależni od pojedynczych jednostek, a ich zależność od innych w ogóle ogranicza się tylko do wąskich segmentów życia i działalności. Właśnie to jest zasadniczą treścią twierdzenia, że charakterystyczne dla wielkiego miasta są raczej kontakty drugorzędne niż pierwszorzędne. Są to kontakty, które istotnie mogą być 'twarzą w twarz', jednak są mimo to bezosobiste, powierzchowne, przelotne i wycinkowe. Rezerwę, obojętność i pozory zblazowania, jakie przyjawiać zwykli w swych stosunkach urbanici, uważać więc można za mechanizmy samo-uodporniania się na ewentualne roszczenia i oczekiwania o charakterze osobistym, ze strony otoczenia."

Owo uodpornienie daje w rezultacie styl życia, który nieraz wydaje się zimny czy nawet bezduszny ludziom nierozumiejącym dynamiki wielkomiejskiej. Właśnie tu zarówno pisarze, jak socjologowie nieraz pudłują. Kulturowi romantycy, jak Rilke czy Ortega, wzdragali się z niesmakiem przed — jak mniemali — „okrucieństwem" miasta. W socjologii pojawiały się podobne krytyki. Uskarżano się, że stosunki wielkomiejskie są stopniowo opróżnione z treści naprawdę ludzkich, robią się mechaniczne i martwe.

Do najbardziej wpływowych krytyków wielkomiejskiego kształtu życia z pozycji socjologicznych należał uczony niemiecki, Ferdinand Toennies (1855—1936), którego dzieła do dziś odciskają głębokie piętno na socjologii współczesnej i na kulturoznawstwie. W roku 1887, Toennies opublikował pracę, w której przedstawiał kontrast między spoistą, organiczną więzią (dosł. *togetherness,* bycie razem) *Gemeinschaft,* czyli wspólnoty, a bardziej racjonalnym, planowanym i częściowym splotem powiązań jakie stanowi *Gesellschaft* (stowarzyszenie, towarzystwo, spółka). Kasper Naegele (w pracy: *The Institutionalization of Action,* Instytucjonalizacja

działania, w: *Theories of Society*, Glencoe Ill., 1961, Tre Free Press) tak reasumuje dystynkcję Toenniesa:

„Stosunki typu *Gemeinschaft* są bardziej wciągające; osoby uważają się nawzajem za cele same w sobie, łączą się w sposób bardziej trwały... W *Gesellschaft* ich szacunek wzajemny nakreśla poczucie specyficznego, jeśli nawet nie formalnego zobowiązania. Transakcja może tu nastąpić bez żadnych dalszych spotkań, pozostawiając obie strony w ich faktycznej anonimowości".

Toennies mówi o stosunkach „pierwotnych" jako o przeciwieństwie „wtórnych", czy też, jak mówią inni socjologowie, „organicznych" w przeciwieństwie do „funkcjonalnych". Osobiście znam życie na wsi i znam życie urbanity, wiem więc doskonale co znaczą te terminy. Gdy byłem chłopcem, moi rodzice nie mówili nigdy o „mleczarzu", „inkasencie" itp. Mówiło się — Paul Weaver, Joe Villanova lub inne nazwiska. Wszystkie poczynania i transakcje mojej rodziny miały miejsce w poszerzającej się sieci różnych przyjaźni i pokrewieństw wciąż tych samych ludzi. Nic nigdy nie było anonimowe. Jeśli nawet pojawił się jakiś kupiec czy mechanik, którego nie znaliśmy osobiście, traktowany był z podejrzliwą nieufnością aż póki nie zdołano się upewnić skąd jest, kim byli jego rodzice i czy ta rodzina w ogóle „coś warta". Wyprawy do sklepu spożywczego, do stacji benzynowej czy na pocztę były zawsze, nieuchronnie wizytami towarzyskimi, a nigdy tylko kontaktami funkcjonalnymi.

Teraz, gdy jestem już urbanitą, transakcje moje są całkiem innego gatunku. Kiedy muszę naprawić wóz, kupić antenę telewizyjną, albo zainkasować czek, wchodzę w stosunki całkiem funkcjonalne z mechanikiem, sprzedawcą lub urzędnikami bankowymi, ludźmi których nie widuję nigdy w żadnej innej roli. „Kontakty" te jednak nie są bynajmniej „podłe, paskudne lub brutalne", choć istotnie są możliwie jak najkrótsze, a w każdym razie nie dłuższe niż trzeba, aby załatwić sprawę i wymienić parę krótkich, żartobliwych uwag. Niektóre z tych spotkań powtarzają się dosyć często, tak że znam w końcu pewne charakterystyczne zachowania i może też nazwiska ludzi, którzy w nich występują. Nasze stosunki jednak pozostają jednoaspektowe i wycinkowe. Nie widuję ich partnerów w żadnych innych kontekstach. Pozostają dla mnie zasadniczo anonimowi, tak jak i ja dla nich. Istotne jest jednak to, że te kontakty z urzędnikami banku czy mechanikami nie są ani trochę mniej ludzkie czy mniej autentyczne przez to, że wszyscy wolimy aby anonimowe pozostały. Właśnie w tym punkcie, jak sądzę, duża część teologicznych analiz urbanizacji poszła w całkiem fałszywym kierunku.

Teologowie, w najlepszych zresztą intencjach, zużywali całą swą energię na ataki na „depersonalizację miejskiego życia", inspirując się przy tym często źle rozumianą filozofią Martina Bubera i jego koncepcją stosunku „ja-ty". W przeciwieństwie do tych wszystkich, którzy używają dziś jego terminologii całkiem inaczej, sam Buber nigdy nie twierdził, że wszystkie nasze stosunki mają być typu głębokiego, międzyosobowego „ja-ty". Wiedział dobrze, że jest to przeżycie intensywne i rzadkie. Stworzył jednak furtkę dla nieporozumień przez to, że nie zanalizował dość wyczerpująco miejsca stosunków innego typu, które wypełniają większość naszego życia.

Charakterystyczne dla chrześcijańskiej teologii wyakcentowywanie stosunku „ja-ty" tam, gdzie jest on całkiem nie na miejscu, znajduje wymowną ilustrację w badaniach ankietowych, przeprowadzonych niedawno przez grupę pastorów protestanckich, pragnących założyć „kościoły w domu" w jednym z nowych osiedli mieszkaniowych. Pastorów tych spotkał niespodziewany szok. Stwierdzili mianowicie, że świeżo przybyli mieszkańcy nowych bloków, którzy według ich założeń mieli czuć się osamotnieni i rozpaczliwie spragnieni stosunków z innymi, nie chcieli wcale poznawać osobiście swych sąsiadów, i nie okazywali żadnego zainteresowania grupami kościelnymi czy wspólnotami. W pierwszej chwili, pastorzy ubolewali naturalnie nad „patologią społeczną" i tak zwaną przez anty-urbanitów „psychologią jeża". Potem jednak odkryli, że mają po prostu do czynienia ze zwykłą „techniką samozachowawczą". Mieszkańcy bloków muszą wyrobić w sobie zdolność oporu przeciw próbom narzucania im kontaktów sąsiedzkich i socjalizacji, jeśli w ogóle mają być jeszcze zdolni utrzymywać jakieś stosunki prawdziwie ludzkie. Opór taki jest istotnym elementem w samej strukturze „świeckiego miasta".

Potępiając miejską anonimowość, pastorzy popełnili błąd, polegający na utożsamieniu przed-technicznego, prowincjonalnego ethosu z chrześcijańską koncepcją *koinonii*. Tymczasem nie jest to wcale to samo. Próbowali ugruntować wiejski typ „bycia razem" wśród ludzi, którzy wprowadzili się zapewne do bloków głównie po to, aby umknąć przed stosunkami narzuconymi po prostu siłą przez wieś czy małe miasto, z ich brakiem anonimowości. Mieszkańcy wielkich osiedli mieszkaniowych, podobnie jak większość urbanitów, prowadzą typ życia, w którym stosunki z ludźmi oparte są na dowolnej selekcji i na wspólnych zainteresowaniach, przy czym zwykle nie towarzyszy im wcale bliskość przestrzenna. Jak wykazują badania, nawet przyjaźnie, zawierane na terenie wielkich bloków, kształtują się według wieku, według wielkości rodziny i według kierunków zainteresowań osobistych. Nie rodzą się zwy-

kle po prostu dlatego, że mieszkania są akurat obok siebie. Ci co ubolewają, że wielkomiejscy ludzie nieraz żyją latami „drzwi w drzwi", a „naprawdę się nie znają", zapominają więc o prostym fakcie, że większość po prostu w o l i nie nawiązywać zażyłych stosunków ze swoimi sąsiadami „w przestrzeni", i że jest to ich specyficzny wybór osobisty. Pozwala on zachować czas i energię na kultywowanie tych przyjaźni, których życzą sobie sami. I nie musi to wcale znaczyć, że mieszkaniec bloku „nie kocha" swego bliźniego spod sąsiedniego numeru. Może go kochać, i nieraz czyni to rzeczywiście, w każdym razie nie czyni tego rzadziej niż mieszkaniec prowincjonalnego miasteczka. Ale czyni to na swoisty sposób: przez to, że jest odpowiedzialnym współdzierżawcą, na którym sąsiad może polegać, przez to, że nie uchyla się od wspólnych obowiązków, w tym segmencie życia, który obejmuje sprawy blokowe. To wszystko jednak nie wymaga wcale życia „za pan brat" z każdym mieszkańcem.

Z tego wszystkiego wynika, że urbanita powołany jest do nieco innego rodzaju „miłości bliźniego" aniżeli rodzaj praktykowany przez jego przodka na prowincji. Podobnie jak w historii o Samarytaninie, (stanowiącej odpowiedź Jezusa na pytanie — kto jest moim bliźnim?), głównym obowiązkiem urbanity jest robienie, i to kompetentnie, wszystkiego co powinno być zrobione dla zapewnienia zdrowia i dobrobytu innych. Człowiek przy drodze nie był wcale sąsiadem zza ściany Samarytanina, lecz został opatrzony sprawnie i bez sentymentalizmów. Samarytanin nie zajmował się stworzeniem z rannym stosunku „ja-ty", tylko zabandażował go i załatwił z właścicielem oberży sprawę jego dalszych wydatków.

Anonimowość miejska nie musi być bez serca. Towarzyskość wsi i miasteczek natomiast maskuje nieraz wrogość wprost morderczą. Samotność bywa niewątpliwie poważnym problemem wielkich miast, ale problemu tego nie załatwi się wpychaniem ludzi, na komendę, w stosunki, które godzą w ich prawo do spokoju i redukują zdolność odpowiedzialnego życia w coraz gęstszej sieci najrozmaitszych „sąsiadów" z najrozmaitszych segmentów egzystencji. Kościelni ankieterzy, którzy kiwali ze zgorszeniem głowami nad rezerwą mieszkańców bloków, zapominali właśnie o tym. Przyszli oto do miejskiej metropolii ze swoją wiejską teologią, i potknęli się nieuchronnie o zasadniczy tu mechanizm ochronny, jakim jest uprzejma odmowa „towarzyskości". Mechanizm, bez którego egzystencja urbanity nie mogłaby być ludzka. Przeoczyli prosty fakt, że człowiek „technopolis" m u s i kultywować swą prywatność i strzec jej. Musi ograniczać liczbę ludzi, którzy znają jego numer telefonu lub jego chrzestne imię.

Mieszkaniec małych miast natomiast żyje w węższej z konieczno-

ści sieci stosunków i wyczuwa niejasno, że traci jakiś świat bardziej szeroki. Ludzie, których zna, znają się również między sobą, plotkuje wiąc z nimi i chce ciągle nowych plotek. Jego życie prywatne jest publiczne i vice versa. Podczas gdy urbanita wyłącza telefon, mieszkaniec miasteczka (lub jego żona) chętnie, gdy im się uda, włączają się, by podsłuchiwać rozmowy cudze, i plotkują w kawiarni o lokalnej polityce.

Urbanita natomiast musi przestrzegać jasnej dystynkcji między strefą publiczną a prywatną. W przeciwnym razie, życie publiczne wzięłoby nad nim górę i zdehumanizowałby się naprawdę. Jego życie jest punktem styku dziesiątków systemów organizacyjnych i setek ludzi. Jeśli ma być zdolny do poznania lepiej ich małej części przynajmniej, musi zredukować głębokość stosunku do pozostałych. Wysłuchiwanie plotek listonosza jest dla niego aktem czystej uprzejmości, gdyż prawdopodobnie nie interesują go ani trochę ludzie, o których listonosz chce mówić. W przeciwieństwie do moich rodziców, podejrzliwych wobec obcych, urbanita skłonny jest się wystrzegać nie tych funkcjonariuszy, których nie zna, lecz przeciwnie, tych których zna.

ANONIMOWOŚĆ JAKO WYZWOLENIE SPOD ZAKONU

Jak rozumieć anonimowość z punktu widzenia teologicznego? Przychodzi tu na myśl tradycyjna dystynkcja między Zakonem a Ewangelią. Używać tu będziemy tych terminów nie w odniesieniu do reguł religijnych i wzniosłego kaznodziejstwa, tylko w odniesieniu do sprzeczności między niewolniczym przykuciem do przeszłości, a wolnością, otwartą na przyszłość. W tym sensie, Zakon jest tym wszystkim co wiąże nas bezkrytycznie z odziedziczonymi konwencjami, a Ewangelia tym, co nas wyzwala do samodzielnego decydowania.

Jak to napisał raz Rudolf Bultmann, niemiecki teolog współczesny, Zakon oznacza „standardy tego świata". Jest tym co Riesman nazywa mocą kierującą nami od zewnątrz, i popychającą do konformizmu wobec oczekiwań i zwyczajów kultury otaczającej. Oczekiwań i zwyczajów, które narzucają nam na tysiąc niedostrzegalnych sposobów ludzie, którzy faktycznie dokonują naszych wyborów za nas. Kiedy życie nasze jest oparte raczej na Zakonie niż na Ewangelii, Zakon zwalcza w nas wolność i swobodę wyboru. Zakon decyduje za nas, i przez to podkopuje naszą odpowiedzialność. Ewangelia, w takim szerszym sensie, to wezwanie do osobistego wyboru i osobistego sprostania sytuacjom życia. Oznacza nie tylko werbalny przekaz Kościoła, lecz także powołanie, wobec którego staje każdy bez wyjątku człowiek, w chwilach konfrontacji z przy-

wilejem i koniecznością podjęcia decyzji wolnej i odpowiedzialnej, niezdeterminowanej środowiskiem kulturowym i konwencją społeczną. Dialektyka Zakon-Ewangelia, w rozumieniu jakie tu proponujemy, ma o wiele szerszy zakres odniesienia niż to się zwykle wykazuje w teologii. Wynika z niej, że w samym procesie historycznym człowiek spotyka Tego, który powołał go do istnienia jako jaźń wolną i zdolną do decydowania, i który wie, że ani przeszłość ani środowisko jaźni tej nie determinują bez reszty. W anonimowości kultury urbanitów, dalekiej od małomiasteczkowego akwarium, człowiek doświadcza niewątpliwie ze znacznie większą ostrością grozy i blasku wolności ludzkiej. W całokształcie społecznej rzeczywistości percypuje się tu biblijnego Boga, a dialektyka Zakon-Ewangelia służy za punkt widzenia do rozumienia i interpretowania zdarzeń świeckich, właśnie z urbanizacją. Bóg Ewangelii jest tym, który chce wolności i odpowiedzialności, jest Bogiem wskazującym w przyszłość z nadzieją. Zakon natomiast to wszystkie te zjawiska w kulturze, które utrzymują człowieka w niedojrzałości, w niewolnictwie konwencji i tradycji. Zakon narzuca ciążenie inercji w poglądach ludzkich. Ewangelia to działanie Boga, stwarzające możliwości i perspektywy nowe w historii. Zakon świadczy o fakcie, że człowiek jest istotą żyjącą społecznie i w społeczeństwie. Ewangelia wskazuje ku faktowi równie ważnemu, temu mianowicie, że człowiek jest czymś więcej niż punktem przecięcia społecznych uwarunkowań. Czuje się on powołany do wybierania, do aktualizowania swej potencjalnej jaźni, będącej czymś więcej niż tylko sumą genów, gruczołów i klasy społecznej. Nie można żyć bez Zakonu. Kiedy jednak Zakon staje się siłą determinującą bez reszty, przestaje się być prawdziwym człowiekiem.

W takiej perspektywie, urbanizacja uznana być może za wyzwolenie z niektórych przynajmniej przenudnych serwitutów społeczeństwa przed-miejskiego. Stanowi szansę życia jak człowiek wolny. Oderwanie się od narzucanych siłą konwencji zmusza urbanitę do samodzielnego wyboru. To, że dla wielu ludzi jest kimś anonimowym, pozwala mu mieć prawdziwą twarz i własne imię dla innych.

Wszystko to nie jest wcale łatwe. Żyć odpowiedzialnie w sieci wycinkowych tylko stosunków to zadanie nie lada, dla tych szczególnie, którzy wychowywali się w kulturze miałomiasteczkowej lub tradycyjnej.

Potrzebujemy jakiejś teologii anonimowości z prawdziwego zdarzenia. Przy opracowywaniu jej byłoby wskazane dodać do słyn-

nej pary Bubera jeszcze jeden typ stosunku. Obok stosunku „Ja-to", w którym druga osoba zredukowana jest do rzędu rzeczy, i stosunku „ja-Ty" (z dużej litery), głębokiego i kształtującego osobowość, istnieje wszak i zasługuje na teologiczną interpretację stosunek „ja-ty", w którym owo „ty" jest potocznym, codziennym zaimkiem, z małej litery. Filozofia Bubera cierpi na niepotrzebną dychotomię. Pomiędzy biegunami jej dwu typów stosunków międzyludzkich wyznaczyć można chyba jeszcze trzeci. Obejmowałby on te wszystkie kontakty publicznej natury, które dają nam tyle radości w wielkomiejskim życiu, lecz którym przecież nie pozwalamy się rozwinąć w stosunki prywatne. Kontakty owe mogą być zdecydowanie ludzkie, nawet jeśli zostaje w nich zachowany pewien dystans.

Niebezpieczeństwo typologii „ja-Ty" polega na tym, że wszystkie stosunki, które nie są głęboko osobiste i znaczące, zaczyna się pod jej wpływem zmiatać czy spychać do kategorii „ja-to". Tymczasem nie powinny być tam spychane. Rozwój teologii kontaktu „ja-ty" (z małej litery) przyczyniłby się bardzo do rozświetlenia humanistycznych możliwości, jakie kryje w sobie życie urbanitów, i do zagrodzenia drogi próbom wabienia urbanitów z powrotem do uroków przed-urbanizacyjnego kumoterstwa, pod banderami zbawienia ich dusz od zguby.

Teologia taka dopomogłaby też w obnażeniu prawdziwych niebezpieczeństw, nieodłącznych od miejskiej anonimowości, których nie należy mylić z pseudo-niebezpieczeństwami. Otwarte możliwości technopolis mogą skostnieć w nowe, sztywne konwencje. Wolność zawsze może być wykorzystywana dla celów anty-ludzkich. Ewangelia może ulec procesom sklerozy i przejść w nowy legalizm. Żadna z tych gróźb nie może jednak być demaskowana, dopóki będziemy sądzić życie wielkomiejskie według norm z ery wiejskiej i małomiasteczkowej. Mimo swych wszystkich pułapek, kształt życia technopolis dopomaga w wyzwalaniu spod Zakonu. Dla wielu ludzi, życie w wielkim mieście jest z pewnością wyzwoleniem pełnym blasku, jest uwolnieniem od przygniatającego jarzma tradycji i oczekiwań małomiasteczkowych, i wkroczeniem w świat fascynujących, nowych możliwości wyboru, których jest pełna świecka metropolia.

tłum. *Anna Morawska*

Thomas C. Campbell: ALIENACJA I AUTORYTET*

Dziesięć lat temu troskę budziło to, że wzór „człowieka organizacji" tak bardzo dominuje w kulturze amerykańskiej, i że studenci są apatyczni i tylko „wypełniają wzór". Z teologicznego punktu widzenia, był to szczytowy okres ruchu neo-ortodoksyjnego, a instytucjonalnie — okres wielkiego napływu członków i rozkwitu budownictwa kościelnego. Dzisiaj troskę budzi raczej możliwość rozdarcia amerykańskiej kultury, na skutek sporu o prawa cywilne i o wojnę w Wietnamie, oraz to, że studentów cechuje brak poszanowania „autorytetu", prawa i porządku, czemu dają wyraz w rozlicznych formach protestu. W teologii najżywiej dyskutowane są kierunki „radykalne", a struktury instytucjonalne są naruszane, jako nieprzystosowane do zadań „misji" i społecznego zaangażowania. Każdy liczy się z możliwością wielkich zmian na przestrzeni wieków, jak jednak sprostać zmianie tak ogromnej w ciągu jednego dziesięciolecia? Głosy krytyki, modne w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, zdają się świadczyć, że bardzo szybko zaiste przeszliśmy od okresu nazbyt wielkiego ładu do okresu nazbyt wielkiej wolności.

Artykuł ten dotyczy problemu wyobcowania wobec autorytetu [1] jako zjawiska charakterystycznego dla dzisiejszych czasów. Problem ów analizowany będzie jedynie w środowisku studenckim, aczkolwiek z uwzględnieniem szerszego kontekstu społecznego. W części pierwszej omówimy alienację według analizy Kenneth Kenistona, w drugiej — weberowskie kategorie autorytetu w odniesieniu do alienacji, w trzeciej — niektóre implikacje opisanych trendów dla zadań Kościoła.

ERA WYOBCOWANYCH

Trzy najbardziej widoczne formy wyobcowania wobec ustalonego autorytetu to: walka o prawa obywatelskie, protesty przeciw wojnie w Wietnamie i „hippies". We wszystkich tych trzech formach protestu ogromny jest udział młodzieży studenckiej. Można z łatwością zrozumieć sprzeciw wobec amerykańskiego status quo ma-

---

* „Student World", No 4, 1967, Geneva.

1 Słowo *authority* w języku angielskim jest bardziej wieloznaczne niż w języku polskim. W części pierwszej artykulu jest tłumaczone jako „autorytet" w szerokim sensie (ktoś lub coś gwarantuje lub sankcjonuje rozpowszechniony porządek społeczny w ogóle). W części drugiej, w przekładzie analiz weberowskich, tłumaczone jest jako autorytet wladzy, lub po prostu wladza. Wszystkie te przykłady, (używane stosownie do kontekstu), spotyka się w polskiej literaturze socjologicznej.

jących niewiele do stracenia Murzynów; zrozumiałe jest, że ktoś, kogo zmusza się do udziału w wyjątkowo dwuznacznej wojnie — kwestionuje system, który ją popiera; zawsze istniały wreszcie mniejszościowe grupy cyganerii, zbuntowane przeciw ustalonym sposobom zachowania. Dlaczego jednak, właśnie w obecnym momencie historycznym, występuje tak rzucający się w oczy udział studentów we wszystkich tych protestach?

Kenneth Keniston, profesor psychologii (psychiatrii) w Yale University, uczynił obecne pokolenie studentów przedmiotem specjalnych badań. Prace jego (*The Uncomitted, Alienated Youth — Młodzież niezaangażowana i wyobcowana; Faces in the Lecture Room — Twarze w sali wykładowej*) dają pewne odkrywcze ujęcia studenckiego wyobcowania. Nie są tylko opisowe. Autor stosuje analizę psychologiczną i socjologiczną oraz formułuje postulaty. Nam jednak chodzi tu przede wszystkim o podkreślenie sposobu opisu właśnie. Keniston odrzuca teorie analizy, oparte na prymitywnej, łańcuchowej przyczynowości i mówi w zamian o „utrzymujących się uporczywie schematach i konfiguracji i nieustannych interakcji". Nie będzie więc nielojalnością, jeśli wykorzystamy tu ten jego sposób widzenia do naszych własnych celów.

W eseju, poświęconym studentom z ekskluzywnych college'ów, Keniston kreśli historyczne typy studenta w serii obrazów: student osiemnastowieczny to „dworny gentleman", edukacja ma na celu raczej doszlifowanie cech gentlemana aniżeli przygotowanie zawodowe. W wieku dziewiętnastym student staje się „terminatorem", wykształcenie jest narzędziem pięcia się w górę po drabinie społecznej. Początek dwudziestego wieku przynosi wzór: „gwiazdor akademików". Studenci zaczynają przekładać umiejętność zyskiwania przyjaciół i wpływania na opinie ludzkie ponad specyficzne umiejętności zawodowe. Po drugiej wojnie światowej, w okresie pełnego rozkwitu zbiurokratyzowanego i zorganizowanego społeczeństwa, typem dominującym staje się „student-fachowiec". Już od najmłodszych lat w szkole uczono go jak ważna jest „kompetencja, sprawność i biegłość intelektualna oraz wysoki stopień specjalizacji" [2]. Keniston utrzymuje, że ów „student-fachowiec" jest najczęściej wytworem rodziców — również fachowców. Dlatego też najczęściej stoi wobec perspektywy osiągnięcia, drogą wykształcenia i sukcesu życiowego, stylu życia zewnętrznie dość podobnego do stylu własnej rodziny. Jest zrozumiałe, że może go to specjalnie uczulać na rodzicielskie słabostki.

Problem zasadniczy człowieka-fachowca, którego analizuje Keniston, to rozdział między życiem publicznym a prywatnym. „Mię-

---

[2] K. Keniston, *Faces in the Lecture Room*, „Yale Alumni Magazine", April 1966, str. 23.

dzy osobą publiczną młodego fachowca a jego życiem prywatnym istnieje dziś odstęp bardzo duży"[3]. Kompetentny intelektualnie młody człowiek może dążyć pilnie i z zapałem do urzeczywistnienia swoich akademickich celów, a jednocześnie przeżywać głęboko pytania o „sens" i o sposób znalezienia identyfikacji z własną osobowością. Chce żyć życiem naprawdę pełnym, ale nie bardzo wie jak się do tego zabrać. Wbrew opinii panikarzy, jego „nowa moralność" nie jest wcale niekrępowanym niczym hedonizmem, lecz poszukiwaniem przeżyć „znaczących", czy to drogą narkotyków, czy sexu, czy wreszcie protestów społecznych.

Trudność znalezienia powiązań między publiczną a prywatną strefą życia prowadzi do postaw, które Keniston opisuje jako trzy podgrupy: 1 — „aktywiści", zaangażowani w najróżniejsze dziedziny reform społecznych. 2 — „Wyłączeni", typu tych, którzy wyobcowali się ze społecznych norm i zwyczajów, lecz są apolityczni. 3 — „Nie dający rady", dla których stress jest zbyt wielki i dlatego „wyłączają się", lecz z poczuciem osobistej winy. Wszystkie te trzy grupy przezwyciężają przeciwieństwo: „publiczne-prywatne" drogą poważniejszego traktowania bieguna „prywatnego". „Aktywista" chce przede wszystkim dać publiczny wyraz swemu prywatnemu oburzeniu moralnymi kompromisami, jakie widzi w funkcjonującym porządku społecznym. „Wyłączony" stawia głównie na wysoce prywatne aspekty egzystencji. „Nie dający rady" przeżywa głęboko swą prywatną winę niesprostania wymogom życia współczesnego.

Keniston przyznaje, że tak uogólniony obraz dominujących typów i podgrup jest uproszczeniem, ale broni go jako użytecznego narzędzia badań życia studenckiego. We wszelkich opisach typów idealnych zakłada się istnienie przypadków marginalnych i grup dewiantów, które jednak uznać należy za to, czym są istotnie: za odchylenia od normy.

Analizując bardziej szczegółowo problem wyobcowanych studentów[4], Keniston uzupełnia podany tu zarys ogólny. W trakcie jednego ze swych szerzej zakrojonych badań wydzielił na przykład dwie skrajne grupy studentów, po dwanaście osób każda: szczególnie wyobcowanych i niewyobcowanych wcale. Operował też trzecią grupą kontrolną, to jest przeciętną. Studenci z grupy pierwszej nie nie byli przestępcami ani psychopatami, nie byli też zdecydowanymi politycznie rewolucjonistami. Ich alienacja przybierała formę ideologicznego wyobcowania z wartości, ról i instytucji kultury amerykańskiej.

Wyniki Kenistona mają aspekt psychologiczny i społeczny. W ich

---

[3] Ibid. s. 25.

[4] K. Keniston, *The Uncomitted*, Dell Publishing Co. New York 1967, Delta Edition, s. 168.

analizie socjologicznej, autor, podobnie jak wielu innych badaczy, wskazuje na istnienie dwu trendów w naszej kulturze: postępującej fragmentaryzacji tradycyjnych funkcji społecznych na wyspecjalizowane role, i rozchwiewania się tradycyjnego rozumienia wspólnoty. Rezultatem, w społecznej skali, jest triumf intelektu i podporządkowanie mu sfery uczuciowej. Keniston wylicza trzy trudne wymogi, jakie porządek społeczny nakłada w związku z tym ludziom, którzy chcą uczestniczyć w kulturze amerykańskiej w randze dorosłych. 1. Muszą oni wybierać w gmatwaninie społecznych ról i organizacji bez adekwatnego kryterium wyboru. 2. Muszą zarabiać na życie pracą, w której nie widzą dla siebie głębszego sensu. 3. Muszą próbować scalić rozbieżne strefy życia (publiczną i prywatną) bez żadnej pomocy.

Z punktu widzenia psychologii, Keniston utrzymuje, że ku alienacji popychają studentów rodzice, którzy, sami będąc wytworem podobnych sił społecznych, zawodzą jako życiowi przewodnicy. Wzory wychowania dzieci sprzyjają rozwojowi osobowości „od wewnątrz kierowanej"[5] i poczuciu niezależności, nie zapewniają jednak koniecznych modeli zachowania w owej „niezależnej sytuacji". Ojciec przejawia „psychiczne rozszczepienie" dwu dziedzin życia: rodzinnej i zawodowej, bądź też, nie będąc w stanie takiego rozbicia utrzymać, obiera którąś z dewiacji: staje się nazbyt jednostronnie „rodzinny", lub pozostaje nazbyt wyłącznie „człowiekiem kariery". W żadnym z tych trzech wypadków dziecko nie odnosi wrażenia, że „rozwiązanie" ojca jest trafne. Trudności ma również kobieta, jeśli jest wyemancypowana, a oczekuje się od niej także wypełnienia ról matki i żony. Keniston stwierdził u wyobcowanych studentów interesującą skłonność do idealizowania dziadka od strony matki. Obraz ojca był dość lichy, matka była z ojcem nieszczęśliwa, ale ojca matki podsuwano wyobraźni dziecka, świadomie lub nieświadomie, jako obraz człowieka o zintegrowanym życiu.

Keniston uważa, że powyższe czynniki popychają w kierunku wyobcowania ze społeczeństwa. Podaje też przyczyny, sprawiające, że nie są one równoważone przez inne siły, działające na rzecz spoistości kultury. Nie będziemy ich tu wyliczać, bo nie są istotne dla toku naszego rozumowania. W każdym razie, Keniston streszcza swoją myśl zasadniczą definiując alienację jako „r e a k c j ę j e d n o s t e k specjalnie predysponowanych do odrzucenia kultury amerykańskiej przez wczesny okres ich rozwoju, odzwierciedlający częściowo to, jak ich rodziny próbowały rozwiązać dylematy, wynikające ze struktury życia amerykańskiego", oraz jako „r e a k c j ę

---

[5] Autor używa terminologii D. Riesmana (*The Lonely Crowd*).

n a społeczne stressy, porażki historyczne i wyobcowanie zbiorowe, to jest na elementy życia amerykańskiego, będące udziałem wszystkich"[6].

Taka analiza alienacji modyfikuje więc pierwsze zdania tego artykułu. Należałoby utrzymywać raczej, że „człowiek organizacji" jest wzorem dominującym nie tylko w latach pięćdziesiątych, lecz sześćdziesiątych także. Różnica między tymi dwoma okresami polega natomiast na powiększaniu się w latach sześćdziesiątych podgrupy, odczuwającej dotkliwie społeczny nacisk w kierunku rozszczepienia życia na strefy (prywatną i publiczną), i odmawiającej akceptacji takiego stylu egzystencji. Wyniki badań sugerują, że wyobcowanie tej podgrupy znajduje wyraz w radykalnych formach łączenia strefy publicznej z prywatną (społeczny aktywizm), lub w „wyłączaniu się" przez identyfikację ze społecznością hippiesów. Jej problemy zasadnicze są udziałem większości społeczeństwa, tak studentów jak i dorosłych. Możliwe, że jest to spowodowane przez środki masowej informacji, które wprowadzają poczucie wyobcowania do świadomości grup ludzkich znacznie większych niż środowiska zaangażowane czynnie w zachowania alienacyjne. Czyż nas wszystkich temat ten nie interesuje głównie dlatego, że sami to „znamy" i wiemy jak krucha jest równowaga kompromisów, którą konstruujemy sobie jako „rozwiązanie"?

WEBEROWSKA TYPOLOGIA WZORÓW AUTORYTETU

Rozważywszy jeden ze sposobów analizy wyobcowania w naszych czasach, przyjrzyjmy się z kolei analitycznym i formalnym kategoriom autorytetu, przedstawionym przez Maxa Webera[7]. Spróbujemy potem przedstawić propozycję ich powiązania z opisaną wyżej sytuacją alienacji. Zagadnienie autorytetu władzy rozpatruje Weber raczej z punktu widzenia społecznej spójności niż wyobcowania, a kryterium klasyfikacji stanowi zasada prawowitości tego autorytetu. Autorytet definiuje on jako „obowiązującą (imperatywną) koordynację"[8] wewnątrz danej grupy społecznej. Za podstawę klasyfikacji służy pytanie jak ludzie, akceptujący ową koordynację jako obowiązującą, zapatrują się na tytuły uprawnień przywódców. Weberowskie klasyfikacje, podobnie jak obrazy typów i grup u Kenistona, są jedynie modelami i rzadko występują w czystej formie.

---

6 *The Uncomitted*, s. 391.

7 M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1947, s. 324—423.

8 Ibid, s. 324.

Weber wymienia trzy typy autorytetu władzy, każdy oparty na innej podstawie prawowitości. Autorytet władzy legalnej oparty jest na racjonalności. Pojawiają się, w jego wypadku, normatywne przepisy prawne, stanowiące podstawę dla wydawanych rozkazów. Łączy się z tym hierarchicznie zorganizowany sztab biurokratyczny. Weber uważa taką formę autorytetu za najsprawniejszą technicznie, gdyż na plan pierwszy, jako tytuł do wyższości, wybija się wiedza. Jako jedną z jej głównych konsekwencji podaje „dominowanie ducha bezosobistego formalizmu"[39]. W systemie takim przywódcy działają beznamiętnie, są wolni od emocjonalnego zaangażowania. Autorytet władzy tradycyjnej jest sankcjonowany przez społecznie akceptowaną tradycję. Przywódca w tym wypadku jest w swych rozkazach zarówno związany, jak i niezależny. Szersza tradycja czasem przesądza o ich treści, czasem jednak można ją interpretować rozmaicie i w ten sposób przywódca ma pewien stopień swobody. Autorytet władzy tradycyjnej przejawia się zwykle we wzorach gerontokracji, patriarchalizmu czy patrymonializmu. Autorytet władzy charyzmatycznej jest uważany za prawowity z powodu wyjątkowych cech osobistych przywódcy. Najczystszy typ takiego przywódcy czerpie swój autorytet z jakiegoś „cudu", z którym jest jakoś związany, a jego zwolennicy poczuwają się przeto do „obowiązku" całkowitego oddania. Grupa zrzeszająca się na bazie autorytetu charyzmatycznego ma głębokie poczucie emocjonalnej więzi wspólnotowej; jej decyzje, dotyczące określonych działań podejmowane są ad hoc; stanowi przeciwieństwo grup, które spaja autorytet władzy legalnej, w tym sensie, że autorytet charyzmatyczny jest w przeciwieństwie do legalnego — irracjonalny. W wypadku autorytetu władzy legalnej i tradycyjnej, ważne jest ich przystosowanie do codziennej rutyny, natomiast autorytet władzy charyzmatycznej nie ma do niej w ogóle odniesienia. Sprawy ekonomiczne na przykład są zwykle w ogóle wyłączone z jego zakresu. Weber sądzi, że w chwilach gdy tradycja ulega stereotypizacji, autorytet władzy charyzmatycznej staje się najpotężniejszą siłą rewolucyjną. Wewnętrzna, subiektywna reorientacja samego przywódcy, zrodzona z jego konfliktu z tą tradycją, nadać może całej jej martwiejącej strukturze nową racjonalność. Charyzmat rewolucyjny jest jednak także niestabilny, i rutynizuje się z czasem, albo przybierając formę tradycyjną albo legalno-racjonalną.

Omawiając rutynizację władzy charyzmatycznej, Weber uwzględnia możliwość odchyleń w tym procesie, tak że przega on bądź drogą racjonalną a tradycyjną, bądź całkiem poza nimi. Jednym

---

[39] Gadamer, l. c., s. 502.

z takich odchyleń jest kierunek „anty-autorytarny". Przez „anty-autorytaryzm" Weber rozumie demokrację czystą. Jest to mieszanina tradycji i racjonalności. System zmierza do zachowania czegoś z wcześniejszego okresu charyzmatycznego, wprowadzając jednak zarazem pewne przepisy ograniczające i jakąś formę prawną. Demokracja jednak nie jest nigdy tak sprawna jak systemy czysto biurokratyczne. Może też sprzyjać pojawianiu się dyktatorów, jeśli nie jest dostatecznie obwarowana formami prawnymi. W demokracji występuje wreszcie tendencja do traktowania funkcji wybranych przywódców jako „służby" grupie społecznej, nie zaś jako „panowania" nad nią. Cechą wzorów anty-autorytarnych (szczególnie dla nas ważną) jest to, że — według Webera — wyznawana przez systemy demokratyczne zasada równości reprezentacji jest zawsze ograniczana i warunkowana przez grupy powstające na bazie różnic klasowych, czy różnic statusu, czy obu tych linii podziału jednocześnie.

Zajmiemy się teraz zastosowaniem tej analitycznej typologii do omówionego uprzednio zjawiska wyobcowania. Opisana przez Kenistona sytuacja społeczna, która popycha w kierunku alienacji, nie da się ująć w proste kategorie weberowskich idealnych typów autorytetu. Amerykański system polityczny był jak dotąd anty--autorytarny (demokratyczny), posiada jednak skłonność do rozrostu form prawno-racjonalnych i do biurokratyzacji. Naszą formę demokracji cechują też pewne ograniczenia, płynące (zgodnie z przepowiedniami samego Webera) z uwarunkowań przez grupy klasowe i grupy statusu (nie mówiąc nawet o komplikacji, jaką stwarza „kastowy" już podział na Murzynów i białych). Pod względem ekonomicznym dominują w systemie amerykańskim racjonalno-legalne formy autorytetu. Społeczeństwo techniczne jest ex definitione społeczeństwem, w którym wybijają się elementy bezosobowe i wzory prestiżu opartego na wiedzy i kompetencji w poszczególnych dziedzinach. Dominujący „obraz" studenta, opisany u Kenistona jako „student fachowiec", pasuje najlepiej do tej weberowskiej grupy, która skłonna jest sankcjonować autorytet legalno-racjonalny.

Natomiast studenta wyobcowanego klasyfikować można według weberowskiej typologii dwojako: będzie to albo prawdziwie czysty typ „anty-autorytarnego" demokraty, odrzucającego prawno-racjonalne tendencje naszego systemu, albo typ skłonny do uznawania prawowitości autorytetu charyzmatycznego. Studentowi takiemu nie imponuje „racjonalność" społeczeństwa, które sprzyja rozłamowi między prywatną a publiczną strefą życia. Przedstawiciele „ustalonego systemu" ze swej strony są zgorszeni studencką irracjonalnością, beztroskim lekceważeniem prawa i porządku, oraz

zwykłych, codziennych racji ekonomicznych. Są więc podstawy, by przypuszczać, że wyobcowywany student zacznie łatwo identyfikować się z jakąś postacią charyzmatyczną, posiadającą właściwości symbolizujące życie, które „ma sens", jest „znaczące". Sami studenci są zresztą, jak podkreśla Keniston, intensywnie „osobiści" w swych reakcjach, bez względu na to, jaką formę przybiera ich wyobcowanie.

Weber poświęca wiele uwagi analizie sposobów rutynizacji, jakiej podlega autorytet charyzmatyczny, ze względu na swą zasadniczą niestabilność. Przyznaje jednak jednocześnie, że może on przybrać postać konstruktywnej rewolucji przeciwko innym formom władzy. Otóż tezą tego artykułu jest to, że dzisiejsza forma wyobcowania może okazać się bardzo podatnym gruntem dla nowych form autorytetu charyzmatycznego. Tak było, jak się zdaje, w wypadku walki o prawa obywatelskie, i to zarówno na szczeblach lokalnych jak w skali ogólnokrajowej. Również ruch protestu przeciw wojnie w Wietnamie będzie się zapewne koncentrował coraz bardziej wokół postaci charyzmatycznych. Tendencje takie nie występują jednak tylko u „aktywistów", ale również u „wyłączonych". Pośród wielu innych przykładów wymienić tu można Timothy Leary — mistrza hippiesów, ich hinduskich „guru" i całe mnóstwo lokalnych przywódców, znanych tylko małym wspólnotom „wyznawców". Jasne jest, że młodzież wyobcowana ze społeczeństwa, które uważa za beznadziejnie bezosobiste i techniczne, pragnie i poszukuje „ludzi z pasją". Można więc twierdzić, że gwałtowny wzrost zjawiska alienacji, w skali ogólnokrajowej, jest nie tylko produktem ubocznym „ery McLuhana" i jej środków masowej informacji, lecz także, a może przede wszystkim, przejawem ciążeń w kierunku autorytetu charyzmatycznego u ludzi kwestionujących sprawność władzy racjonalno-legalnej. Jednym więcej wyrazem tendencji charyzmatycznych jest niezwykle intensywnie przeżywana emocjonalna więź wpólnotowa, jaką obserwuje się zarówno u „aktywistów", jak u „wyłączonych".

Gdzież jest jednak wobec tego wszystkiego miejsce dla autorytetu władzy tradycyjnej, skoro społeczeństwo jako całość zmierza w kierunku autorytetu władzy legalno-racjonalnej, a wyobcowani — ku władzy charyzmatycznej? Wydaje się, że posiada on bardzo małe znaczenie. Keniston twierdzi, że wczesne wychowanie jest w swoim zasadniczym charakterze anty-ideologiczne, i kształtujące osobowość „od wewnątrz kierowaną". Z drugiej strony, tradycja amerykańska wnosi pewne ideały sprawiedliwości, równości itd., i one jednak nie klasyfikują się według weberowskiej typologii do elementów autorytetu tradycyjnego, lecz raczej wiążą się z anty-autorytarianizmem (z demokracją czystą). Zauważmy

w związku z tym jak chętnie „aktywiści" powołują się na tradycję anty-autorytarną w swych żądaniach „demokracji uczestniczącej", w której widzą lekarstwo na obecne formy niesprawiedliwości. Interesujące jest wreszcie to, jak nieomal histerycznie reaguje na wyobcowanie młodzieży społeczeństwo dorosłych, apelując o „patriotyzm dla patriotyzmu". Reakcja ta jest co najmniej spokrewniona z weberowskim „gerontokratycznym typem autorytetu tradycyjnego". Założone w niej jest bowiem, że dorośli obywatele po prostu „wiedzą" co jest słuszne, i przeto mogą rozkazywać, nie podając racjonalnych uzasadnień, a tylko nawołując by młodzież przyjęła ich interpretację.

Podkreślić warto w końcu, że jeśli wykazana tu skłonność wyobcowanych do przyjęcia autorytetu charyzmatycznego w pełni się realizuje, to władza taka okaże się niestabilna, w sposób przez Webera opisany, i przypuszczać należy, iż pojawią się nowe formy rutynizacji, a w konsekwencji także troska o sprawy ekonomiczne, o racjonalność itp. Można nawet mieć nadzieję, że ludzie wykształceni o wyobcowanej osobowości, o których pisze Keniston, będą zdolni stworzyć konstruktywne rozwiązania naszych społecznych trudności, rozwiązania mniej zapewne kompromisowe niż te, które stosuje obecny system. Bez takich rozwiązań natomiast, podejrzewać trzeba, większość obywateli pozostanie „fachowcami", raczej akceptując obecny system legalno-racjonalny niż wyobcowując się całkowicie.

IMPLIKACJE DLA ZADAŃ KOŚCIOŁA

Jeśli traktuje się społeczeństwo jako układ najrozmaitszych ugrupowań, bądź obejmujących większość społeczną, bądź też reprezentatywnych dla pozostających w mniejszości odchyleń od normy, trudno jest formułować szerokie uogólnienia na temat jakiegoś jednego „zadania Kościoła w dzisiejszych czasach". Istnieją niewątpliwie jakieś ogólne, charakterystyczne cechy danego porządku społecznego, lecz wyrażają się one na najróżniejsze sposoby w rozmaitych podgrupach. Dlatego implikacje powyższej analizy wyobcowania i autorytetu omówimy tu w odniesieniu do wymienionych ugrupowań. Nie zamierzamy przy tym rozważać systematycznie i wyczerpująco samych treści przekazu chrześcijańskiego. Chodzi raczej o wskazanie przykładowo pewnych mogących się wyłonić sympatii dla pewnych form autorytetu zawartych w chrześcijańskiej tradycji.

Fachowcy, czy to studenci czy dorośli członkowie społeczeństwa, czują się, jakkolwiek z pewnym wahaniem, związani z istniejącą formą władzy legalno-racjonalnej, i z jej aktualnymi kompromisami

z anty-autorytarną „tradycją" amerykańską. Widzą oni wartość głównie w wąsko specjalistycznych kompetencjach, i jeżeli reagują w ogóle na propozycję chrześcijańską to tylko pod warunkiem, że jest ona przekazana również przez „chrześcijan-fachowców", którzy kompetencje takie posiadają, i których teologię cechuje podejście racjonalne. Od przywódcy religijnego oczekuje się w tych środowiskach, że potrafi na przykład wyjaśnić racjonalnie biblijne podstawy autorytetu swych wypowiedzi, chociaż sami „fachowcy" nie są w tej dziedzinie kompetentni, i nie sądzą, że powinni być. Można także liczyć, że z przychylną reakcją spotka się jakiś „szlachetny system etyczny"[10], uwzględniający konkretne sytuacje różnych warstw społecznych i oparty na wątkach biblijnych i nowszej myśli etycznej chrześcijaństwa.

Ponieważ „fachowcy" znają najrozmaitsze napięcia nurtujące amerykańskie społeczeństwo, przeżywają na różne sposoby rozłam między publiczną a prywatną strefą życia, i mają też pewne wątpliwości co do istniejącego stanu rzeczy, reagować mogą bardzo różnie na próby nawiązania kontaktu ze strony Kościoła. Niektórzy mogą reagować niemal histerycznie na uproszczone ujęcia treści tradycji chrześcijańskiej, i wykazywać skłonność do fundamentalizmu. Znacznie więcej będzie zapewne takich, którzy oczekują, aby Kościół zajmował się wyłącznie niemal prywatną strefą życia, mówiąc o „przeżyciach znaczących" i koncentrując się na problemach życia rodzinnego. Do innych, prawdopodobnie do mniejszości, przemawiać będą próby włączania się Kościoła w sprawy społeczne (według społeczno-etycznych wątków tradycji chrześcijańskiej). Jeszcze inna grupa (przypuszczalnie ci „fachowcy", którzy są najmniej związani z istniejącym porządkiem społecznym, i przeto mają największe co do niego wątpliwości) może, jak się zdaje, reagować przychylnie na tradycję chrześcijańskiej wspólnoty, w jej współczesnym wyrazie, którym są małe podgrupy, gdzie walczy się wspólnie o jakieś społeczne sprawy i panuje przyjaźń i oddanie wzajemne, tak że publiczna i prywatna strefa życia zdają się wiązać wreszcie w jakąś integralną całość. Należy więc życzyć sobie mnożenia się najrozmaitszych stylów kościelnego życia, przy czym każdy z tych stylów odpowiadałby wrażliwości którejś z wymienionych podgrup.

Wyobcowani natomiast mogą okazać się podatni na wpływ charyzmatycznych przywódców o chrześcijańskiej orientacji, których „pasja" wyraża się w bezkompromisowym oddaniu wierze. „Aktywistów" pociągają zwykle przywódcy typu tych, co „są w świecie

---

[10] M. Weber, *Religion and Social Status*, Parsons, Talcott, et al. ed *Theories of Society*, Free Press of Glencoe, New York 1961, vol. II s. 1155.

choć nie ze świata", tych co realizują „znaczący" protest wobec status quo. „Wyłączonych" fascynują postacie bardziej mistyczne, takie co nie tylko już nie są „ze świata" lecz nieomal nie są „w nim". W obu wyobcowanych grupach mogą znaleźć oddźwięk te wątki biblijne, które podkreślają głębokie poczucie wspólnoty, obecne w tradycji chrześcijańskiej.

Ponieważ, jak to widzieliśmy w dwu pierwszych częściach artykułu, tradycyjny autorytet w rozumieniu weberowskim odgrywa dziś bardzo małą rolę, trudno spodziewać się, by którekolwiek z opisywanych ugrupowań przejawiać miało entuzjazm dla Biblii jako takiej tylko dlatego, że stanowi ona sam trzon tradycji chrześcijańskiej. (Wyjątek stanowić mogą wymienione wyżej jednostki, reagujące nerwicowo). Cóż jednak z tego wynika? Czyżby autorytet Biblii miał już być martwy? — Tylko w pewnym sensie. Odwoływanie się do samego jej autorytetu jako takiego w celach apologetycznych nie jest z pewnością właściwe, ale istnieją, jak to wykazaliśmy wyżej, różne w różnych ugrupowaniach sympatie dla charyzmatycznych przywódców (świeckich lub duchownych). Winni oni przeto dążyć do pogłębienia tych wątków biblijnych, które stanowić mogą odpowiednie w danym wypadku ogniwo kontaktu. Praca taka uświadomi im przypuszczalnie ograniczony charakter każdego z tematów i każdej interpretacji, przez co da się, miejmy nadzieję, uniknąć tego, by całkiem uprawnione nawiązania interpretacyjne do współczesności przeradzały się w heretyckie już utożsamianie naszej Tradycji z jakąś jedną sytuacją społeczną.

tłum. *Ewa Morawska*

Anna Morawska: Z DZIEJÓW RADYKAŁÓW

KIM SĄ?

Nowemu pokoleniu studentów chodzi przede wszystkim o demokrację. O niej mówią i piszą, w jej imieniu demonstrują i protestują... Swe teorie próbują wprowadzać w życie w stanie Mississipi i w paru innych stanach południowych, gdzie działa głównie SNCC, czyli tak zwany Snick (Student Nonviolent Coordinating Commitee), oraz w niektórych wielkich miastach Północy, gdzie aktywne są grupy SDS (Students for a Democratic Society).

Ruch Nowych Lewic, podobnie jak cały ferment na uniwersytetach w ostatnim pięcioleciu, widzieć trzeba w kontekście ruchu walki o prawa obywatelskie. Walka ta, jak mówią studenci, „wyłuskała z obsłonek" fasadę społecznej architektury, i jej uczestnicy

przekonali się naocznie, że za dyskryminacją stoją znacznie szersze i głębsze przyczyny niż tylko niewystarczające przepisy czy przesądy rasowe. Dla studentów lat sześćdziesiątych demonstracje i wydarzenia w Birmingham i w Albany czy słynne lato w Missisipi było otwarciem oczu, nową amerykańską rewolucją. Ruch Obrony Wolności Słowa na uniwersytecie w Berkeley inspirował się tym samym hasłem, które rozbrzmiewało w Missisipi: cała władza w ręce ludu, niech lud decyduje!

To samo zdanie można wyczytać na guzikach organizatorów z SDS, pracujących wśród Murzynów w Newark, te same słowa widnieją na transparentach w Cleveland, gdzie studenci protestują przeciw programom walki z nędzą organizowanym przez „politykierów".

W lecie 1962, studenci z SDS zatwierdzili w Port Huron swą deklarację programową. Dokument ten jest podstawowym manifestem Nowej Lewicy, czyli całego „ruchu". Analiza społeczna, którą zawiera, jest bezpardonowa: „Ameryka znajduje się w narodowym impasie. Jej system demokratyczny jest systemem manipulowanym, obliczonym na apatię, a nie jest wcale, ludu dla ludu i przez lud' jak mówi Konstytucja". Autorzy dokumentu nie podali żadnych szczegółowych recept zmiany. Deklarują natomiast zdecydowaną wolę „poszukiwania prawdziwie demokratycznych alternatyw obecnego stanu rzeczy. Chcemy ustanowienia demokracji indywidualnego uczestnictwa, której przyświecałyby dwa cele: to, by jednostka brała udział w decyzjach, determinujących kształt i kierunek jej życia, i to, by społeczeństwo przez samą swą organizację, zachęcało ludzi do niezależności i gwarantowało sposoby uczestnictwa w decydowaniu".

Studenci z SDS, tak zwane w Ameryce „dzieciaki" zorientowali się szybko, że zmiany społeczne nigdy nie przychodzą od góry, i że przeto należy działać od dołu i wcielić się możliwie jak najbardziej w grupy, którym chce się pomóc.

Mało kto z outsiderów może sobie wyobrazić jak głęboko są tej sprawie oddani, i jak gruntownie ich ona przekształca. Nie mieszkają w slumsach jak chwilowi goście. Są częścią slumsów, czymś w rodzaju świeckich bractw, czy księży-robotników, tyle że bez żadnych dogmatów do zaoferowania. Nie biorą żadnych pensji: organizacja daje im dokładnie tyle, ile kosztuje jedzenie i mieszkanie. Najczęściej są też bez grosza. Dzieciaki są pod każdym względem całkowitą antytezą płatnych organizatorów, których muszą sobie wynajmować związki i partie polityczne. Większość z nich poświęca ruchowi całe życie bez reszty, nie myśląc nawet o tym, co będzie za parę lat, czy zmienią zdanie. Ważne jest dla nich tylko to, że teraz oto chcą być w ruchu i z ruchem zostać.

Większość pokończyła colleges. Niektórzy porzucili uniwersytet, inni mają stopnie doktorów filozofii. Pochodzą najczęściej ze środowiska klas średnich, lub wyższych średnich, czyli „fachowców". Przeważnie są skłóceni z rodzicami. Motywacje ich są te same co większości młodzieży w ich wieku w Ameryce. Uważają, że społecznie liczy się sumienie, i tylko ono, nie zaś skomplikowane przesłanki psychologiczne.

Zdarza się, że są bardziej proletariaccy niż proletariat. Żyją po spartańsku, jedzą półtora posiłku dziennie, głównie mleko w proszku, margarynę i dżem, co stanowi już wśród nich menu klasyczne. Czasem ktoś z ich ubogich lokalnych przyjaciół stawia im jakiś smaczniejszy (i pewnie pożywniejszy) obiad.

Nigdy oczywiście nie zdołają zasymilować się bez reszty w slumsach. Trwa dystans psychologiczny między nimi, a stałymi, niepiśmiennymi nieraz mieszkańcami czarnych lub białych gett, i choć nie jest on może aż tak wielki, jak im się zdaje, wystarcza by ich stale nękać. Niektórzy porzucają nawet swe lokalne wspólnoty, przenoszą się do innych miast i pracują tam jako niewykwalifikowani robotnicy, o najniższych zarobkach. Chcą już tylko dzielić „zwyczajne życie" pokrzywdzonych, zarzucają plany organizacyjno-polityczne. Potem dziewczyna, pracująca jako szwaczka, i zapytana po co właściwie to robi mając dyplom, odpowiada na przykład zgodnie z prawdą: bo brzydzi mnie ten obłędny wyścig szczurów.

Większość dzieciaków z SDS nie idzie jednak aż tak daleko. Starają się jakoś łączyć pragnienie stworzenie silnego „ruchu ubogich" ze swym wstrętem do strategii, organizacji, przywódców i wszystkiego co jest drętwą hierarchią, biurokracją i planowaniem. Nienawidzą systemu manipulowania ludźmi i rządów autorytarnych, i nienawidzą go znacznie bardziej niż niesprawiedliwości, które stwarza, i które chcą zwalczać.

Z początku członkowie SDS nazywali się „organizacją nie-komunistyczną". Ostatnio porzucili tę nazwę. Jest — jak mówią — bez znaczenia. Nie starają się zdobyć zwolenników w świecie liberałów klas średnich, bo uważają, że liberałowie ci są nie mniej związani swymi interesami ze status quo, niż konserwatyści, mają więc takie same opory przeciw gruntowniejszej zmianie.

ANDREW KOPKIND (Wstęp do książki *Thoughts of the Young Radicals*, Myśli młodych radykałów, New Jersey 1968, Harrison-Blaine)

JAK MYŚLĄ?

To wprost niepojęte jak nasi rodzice mogli znosić to wszystko co znosili. Wiem, że musieli. Ale musieli już tak długo, że zapomnieli nawet starać się, żeby nie musieć. Tak to wygląda, i myślę, że właśnie dlatego, to my, ze szkół średnich i uniwersytetów musimy wziąć się do tego i złamać całą tę segregację i to wszystko. Mój ojciec zna oczywiście aż za wiele powodów, dla których to, co chcę robić, musi się nie udać. Może i ma rację, ale tylko dla siebie. Ze mną, z nami, to już co innego. Ja wiem swoje, bo widzę to, czego on nie widzi, że mianowicie cały ten zawszony system ma już takiego stracha, że czasem aż się boję, żeby nie zawalił się za prędko. Przecież ja też chcę w tym być i brać udział. To byłoby straszne, gdyby, jak skończę 21 lat, nie było już nic do pikietowania i żadnych szkół do desegregacji.

(Z wypowiedzi ankietowej 15-letniego ucznia. Cyt. za ROBERT COLES „Harvard University Health Services Papers", 1966)

Czy w Ameryce istnieje jakiś społeczny consensus, sprzyjający postępowi społecznemu? Na podstawie moich doświadczeń na Południu, uważam, że „postęp społeczny" znaczy u nas: „kierunek, w którym kraj powinien iść". Ale jaki to ma być kierunek, to już rzecz bardzo małej liczby osób. Większość ludzi nie ma, nieprawdaż, kompetencji żeby to wiedzieć, albo mieć na to wpływ. Jeśli „postęp" chcemy natomiast rozumieć jako „to czego kraj potrzebuje", to zapytać należy, kto faktycznie te potrzeby określa. Z pewnością nie ludzie mieszkający w geograficznych granicach czegoś, co nazywa się „Stany Zjednoczone", lecz interesy małej garstki potentatów. Musimy więc przede wszystkim załatwić się z tymi czynnikami, które pozwalają niektórym tylko ludziom przesądzać o Ameryce za wszystkich innych.

Jak to jednak zrobić? Zacznijmy może od serii całkiem ogólnych pytań.

O czym dokładnie ludzie mogliby decydować gdyby nie bali się decydować i gdyby nie uczono ich, że nie mogą?

Gdyby zaczęli decydować, to czy mogliby swoje decyzje realizować, a jeśli nie to dlaczego?

Gdyby każdy zaczął decydować o rzeczach, o których dotąd decydowano za niego, to czy robiono by wszystko inaczej? Dlaczego?

A co z ludźmi, którzy zwykle decydują o wszystkim za wszystkich? Jak myślicie, co by pomyśleli, i powiedzieli, i zrobili, gdyby każdy zaczął decydować o rzeczach, o których zwykle decydowali oni?

Postawmy te pytania komu bądź, a usłyszymy: „to się nie da, to niepraktyczne". Albo: „nie dość wiemy". Jest to najzupełniej poprawne, z punktu widzenia tego czym, jak nas uczą, ma być nasz kraj. Ale najzupełniej fałszywe, jeśli się pragnie jakiegoś realnego uczestnictwa ludu w kształtowaniu losów kraju. To „niepraktyczne", mówią, bo któż ma tyle informacji, na przykład o Wietnamie, ile ich otrzymuje rząd? Z pewnością nie ja na przykład, bo mam ich tylko tyle, ile rząd uzna za „praktyczne" udostępnić, biorąc pod uwagę, co jego zdaniem jest dla mnie „praktyczne" jako wiedza i jako postępowanie. Ale jakie mianowicie informacje rząd posiada, by zapełnić lukę, jaką stwarza w mojej „wiedzy" pytanie, czemu Murzyni i biali rasiści walczą razem „o wolność" w Wietnamie, a tak bardzo się zwalczają, gdy chodzi o wolność w Stanach?

Rząd jest rządem i lud w naszym kraju został wyuczony, że słowo „odpowiedzialność" znaczy: „odpowiadać przed rządem za posłuszeństwo wobec niego", i że rząd ów zajmie się z pewnością jego, ludu, sprawami kiedy będzie to „praktyczne", czyli zgodne z jakimiś racjami, których praktyczniej będzie dla ludu dokładnie nie znać. Tymczasem, lud powinien być cierpliwy. (Dwa miliony dolarów dziennie w Wietnamie). Akurat jak Murzyni z równouprawnieniem. Inaczej, może być rozłam w rządzie, i to może zagrozić „bezpieczeństwu narodowemu", co z kolei zagrażałoby wolności rządu (czytaj kraju).

Ta koncepcja (i rzeczywistość) Ameryki zaczęły mnie przerażać. To jest sprzeczne ze wszystkim czym sam jestem. Tu jest konflikt. Nie jestem rządem! Wszelki mój wpływ na to, co rząd ma czynić w moim imieniu, jest mówiąc ściśle nielegalny. Dlatego jestem unicestwiony w tym konflikcie. W świetle tej właśnie świadomości, pytam: jakie stąd implikacje dla reszty, dla ludu? Ale prawda, jestem czarny, więc może w ogóle nie jestem „lud".

Cóż mam robić?

Chcę pracować, ale żądam, żeby to była m o j a praca. Muszę w jakiś sposób otrząsnąć się, i dojść do takiej wolności, żeby przynajmniej robić coś, co jest naprawdę moje. Bo wybranie i robienie czegoś, co jest własne znaczy: życie nie cudzym a własnym życiem. Takim, którym mogę żyć tylko ja, i chcę nim żyć, więc jest moje. Takie życie znalazłem w Snicku. Chcę uczestniczyć w tym co Snick chce robić, bo to robi naprawdę lud. Poza tym to jest widzialne. Widać, że lud może coś robić. To mnie trzyma tu dzień po dniu, ta widzialność, to podtrzymuje jednostkę i daje jej siły, aby dalej próbować i jakoś poruszać innych.

Nadzieja i zmiana (a dla ludu te dwie rzeczy są nierozdzielne) leży tylko w tym, co może zbudować lud, tak jak sam chce (a nie

jak go się uczy), i co potrafi utrzymać. Bo tak samo jak się trzymało „czarnuchów na ich miejscu", tak się trzyma dotąd lud. „Porządek" u nas jest oparty na uczeniu ludzi rezygnowania z prawa do porządkowania własnego życia. Dlatego domaganie się z powrotem tego prawa nazywa się sianiem zamętu. Słusznie. Ale jest to zamęt, nieład, nie-rząd, który zaistnieć musi, jeśli nastąpić ma „porządek" autentyczny.

CHARLIE COBB („The New Republic", 8/1966)

...Ale co trzeba zrobić? Nowej Lewicy zarzuca się, że umie lepiej krytykować niż radzić. Jest to z grubsza biorąc dość słuszne, ale mamy aż nadto dość powodów do sceptycyzmu co do wszelkich planów. Przede wszystkim nauczyliśmy się już, że zawsze kostnieją lub rozpływają się po drodze. Można jednak także wychodzić poza całkiem sztywny agnostycyzm i staramy się to robić. Nasze doświadczenia i wartości, które wyznajemy, dają pewne drogowskazy.

1. Władza musi być podzielona między wszystkich, których dotyczy i muszą być zagwarantowane na to środki. Jest to formuła całkiem konkretna. Oznacza na przykład, że slumsy mają być przebudowane według planów zatwierdzonych przez ich mieszkańców, że opieka społeczna ma być pod kontrolą samych otrzymujących pomoc, aż do chwili gdy stanie się w ogóle zbyteczna, bo przyzwoite dochody zostaną zapewnione wszystkim, którzy pracować nie chcą lub nie mogą. Środki masowej informacji muszą być dostępne każdemu bez wyjątku, oprócz tych, co byliby skłonni nie zgadzać się z tym programem. Kandydaci do funkcji politycznych muszą być subsydiowani z funduszy publicznych. Decyzje co do programów uniwersytetów i co do innych uniwersyteckich spraw mają być w rękach studentów i wykładowców, i jedynie w ich rękach. Wielkie koncerny muszą w jakiś sposób znaleźć się pod kontrolą pracowników i klientów. Potrzebne są nowe polityczne instytucje, tak aby w jak największym stopniu lokalizować i rozdzielać władzę: pracownicy policji, wybierani przez ludność, sądy społeczne, mające wgląd w jakość towarów, w pożyczki, w postępowanie władz miejskich, stanowych i federalnych itp. Co do ważnych spraw narodowych jak wojna, czy przymusowe, powszechne ubezpieczenia chorobowe, należy organizować ludowe referenda.

2. Trzeba wydrzeć z korzeniami to, co instytucjonalnie sprzyja rasizmowi. Wymaga to nie tylko egzekwowania istniejących praw i Konstytucji, ale gwarancji stałego dochodu dla Murzynów, starcia z powierzchni ziemi gett bezrobotnych, stworzenia nowych lokalnych wspólnot, zapewnienia przydziałów ziemi i zbiorów na Południu i t.p.

3. Ameryka musi być zmuszona do odłożenia swej pałki, i do wzięcia na serio prawa do samo-określania. Rewolucja musi być przynajmniej tolerowana, jeśli nie akceptowana, dopiero wtedy zaistnieje prawdziwe prawo do krytyki. Należy cofnąć inwestycje zagraniczne, jeśli nie prosi o nie rząd, który jest naprawdę oddany sprawie ludu. Konieczne jest rozbrojenie. To oznacza zbliżenie z Chinami. We wszystkich dziedzinach musi obowiązywać zasada, że nie mogą mieć miejsca żadne korzyści zamożnych — kosztem biednych.

TODD GITLIN (*Thoughts of Young Radicals*, New Jersey 1968, Harrison-Blaine)

(Dygresja historyczna. Z kazania, wygłoszonego w r. 1641 do angielskiej Izby Gmin przez wielebnego Thomasa Case: „Reformacja musi być uniwersalna. Reformujcie wszystkie miejsca, wszystkie osoby, wszystkie powołania. Reformujcie sądy. Reformujcie urzędników i urzędy wyższe i niższe. Reformujcie uniwersytety. Reformujcie miasta. Reformujcie okręgi. Reformujcie niższe szkoły. Reformujcie Szabat. Reformujcie święcenia. Reformujcie nabożeństwa. Panowie, macie więcej do zreformowania aniżeli potrafię wyliczyć. Albowiem każda roślina, której nie sadził Ojciec nasz w niebiesiech, jeno człowiek, musi być wykorzeniona”.)

(Cyt. za R. G. SMITH *The New Man*, New York 1964, Sheed and Ward)

Ilekroć wybuchają zamieszki, Amerykanie zwalają winę na sfrustrowane mniejszości, albo na agitatorów. Zakłada się, że główny nurt życia w Ameryce uważają za dobry wszyscy, prócz wykolejeńców i wrogów z zewnątrz, i że krytyka może być tylko albo chorobliwa, albo przez kogoś podszepnięta. Podobnie, dla większości jest nie do pomyślenia aby trzonem ruchu anty-kolonialnego miało być naprawdę chłopstwo wietnamskie. Aktywnych Murzynów na Południu uważa się więc za pionki w rękach S.N.C.C., i pogląd taki mają nie tylko zatwardziali segregacjoniści, ale także światli liberałowie z Północy. Ruch wolności słowa na uniwersytecie w Berkeley krytykowano jako „dzieło maoistów”, chociaż badania ankietowe wykazały, że większość studentów opowiadała się za ruchem i jego taktyką „nieposłuszeństwa obywatelskiego”.

Jakże nowa rzeczywistość ma się przebić przez mur „tabu”, jeśli powszechnie przyjmuje się tylko wersje oficjalne? A jednak, mimo społecznej kontroli, doprowadzonej na pozór do perfekcji, niepokój rozprzestrzenił się już bardzo szeroko.

Tradycyjną przyczyną niepokojów była zwykle klasa robotnicza.

Ostatnio stali się nią Murzyni. W tym roku — jeszcze młodzież. Nie jest to wcale po prostu młodzież biedna, ci, których Sekretarz Związków Zawodowych Wirtz nazwał niedawno „wyrzutkami społeczeństwa". Jak słychać, już w szkołach średnich najwięcej „kłopotów" robią młodzi ludzie, którzy mają iść na uniwersytety, są więc zamożni i wykształceni. Wiadomo też niejedno o synach i córkach wysokich rządowych dygnitarzy: palą marijuanę, albo zgoła angażują się w nieodpowiedzialne zamieszki. A poza tym, oczywiście, wszędzie pełno tych ich marszów protestacyjnych. Spokojny obywatel nie może od nich uciec nawet patrząc w telewizję: i tam spotka wywiady z nimi, zobaczy jak palą karty mobilizacyjne. Nawet radio na nic: wszędzie Dylan, folk rock i pieśni protestacyjne.

Cena spychania pod powierzchnię tych konfliktów jest bardzo wysoka. Społeczeństwo „manipulowane" jest sparaliżowanym społeczeństwem, takim w którym humanistyczne aspiracje nie mogą się urzeczywistniać, marzenia usychają, ludzie przestają mieć nadzieję na cokolwiek oprócz nieuniknionego zła. Postępują więc, zależnie od swej pozycji społecznej, na najrozmaitsze sposoby, zawsze jednak szkodliwe i świadczące o impotencji: przestępczość, zbrodnia, narkotyki, załamania psychiczne, zaburzenia seksualne, samobójstwa... „Proletariat", który jest żywą ikrą w sparaliżowanym społeczeństwie, to jednak nie robotnicy, których napędem społecznym byłaby dynamika klasowa. To rozmaite „wyrzutki": ludzie, których poczucie rzeczywistości nie da się bez reszty dostroić do panujących mitów i do danych z góry ról.

Wielu Murzynów to wyrzutki ze społeczeństwa białych. Wielu ludzi pracy to również ludzie za burtą świata businessu, i także świata związków zawodowych. Wyrzutkami jest wreszcie wielu ludzi młodych: jeśli są biedni, jest tak dlatego, że w istniejącym systemie nie ma dla nich przyszłości. Jeśli są zamożni — dlatego, że nie widzą dla siebie pełni życia w walce bez końca o więcej i wciąż więcej tego samego, co już odziedziczyli. Wielu fachowców i intelektualistów to dziś wyrzutki, bo Wielkie Społeczeństwo Johnsona marnuje ich talenty. Bardzo dużo kobiet zamężnych czuje się tak samo.

Wyrzutki nie tworzą klasy ekonomicznej. Dzielą tylko wspólny status społeczny. Nie mają wspólnego miejsca pracy czy zamieszkania, które by ich jednoczyły. Są w izolacji. Nie mają też jakichś potrzeb, które byłyby wspólne i jednakowo naglące, ich poglądy na świat są nieraz sprzeczne. Wspólne jest to, że wszyscy żyją w stressie, gdyż muszą żyć w rzeczywistości, której nie potrafią ani akceptować, ani zmienić.

Jeśli więc nie nadchodzi ani kryzys klasowy, ani jakiś autentycz-

ny konflikt poglądów społecznych, cóż może popchnąć wyrzutków do otwartego i skutecznego buntu?

Jest to częściowo problem strategii i taktyki „stworzenia ruchu". Podam tu tylko najogólniejsze sposoby, bo kwestie szczegółowe trzeba, jak mi się zdaje, rozwiązywać bardziej na wyczucie, niż za pomocą teorii i już w kontekstach konkretnych sytuacji.

Jeśli trzeba stworzyć ruch, to nowi radykałowie, jakkolwiek by byli wyobcowani, muszą działać w jakiś sposób w istniejących środowiskach amerykańskich. Muszą powstać inspirowane przez lewicę spory we wspólnotach terenowych, choćby po to, aby zapobiec całkowitemu zakrzepnięciu społeczeństwa w jego obecnej formie i by działać realnie w kierunku zmiany. Bez stworzenia społecznej bazy ludzi uświadomionych w jaki sposób ich potrzeby są niezaspokojone, nowy radykalizm nie będzie się rozwijał i nie będzie zapładniany.

Punktów wyjścia do takiej lokalnej pracy jest mnóstwo: organizowanie niezależnych ruchów protestu wśród biednych, zakładanie związków zawodowych najniżej płatnych robotników, zakładanie spółdzielni, kampanie polityczne nawołujące do powstania, stwarzanie kontaktów w skali kraju, między takimi komórkami lokalnymi i łączności ze świeżym radykalizmem studentów, członków ruchów pacyfistycznych, intelektualistów... Trzeba pogłębiać pracę tak, by ciągle popychać nowych ludzi do porzucania milczenia, i do odkrycia w sobie talentów aktywistów. Schodzić zawsze niżej niż sięga zakres działania obecnych przywódców, tak aby dynamika wywrotowa rosła „na poziomie trawy". Wyakcentowywać zawsze i wszędzie fakt wykluczenia danych środowisk z dostępu do władzy, tak aby było to więzią całego ruchu...

Ale działać dzisiaj jako radykał nie jest łatwo. Wymaga to czegoś więcej niż przezwyciężania ortodoksyjnych nacisków w kierunku konformizmu. Wymaga, mianowicie, działania bez wiary w Utopię. Nie ma po prostu w tej chwili żadnego aktywnego społecznie czynnika, z którym można by wiązać większe nadzieje, żadnej zwartej, zorganizowanej klasy, rasy, narodu... jak to bywało dawniej. To, że „lud" jest tak często niezwykle zdolny i twórczy, nie powinno nas zaślepiać na jego wady. Nieraz, jeśli nie często, wdaje się on w zatargi, gdy tymczasem jego interes leży w jedności, lęka się i cofa, wtedy gdy powinien stać twardo, głosuje nie tak jak trzeba, upada na duchu w ostatnich rundach walki, w cichości ducha sympatyzuje z systemem władzy manipulowanej, który na głos potępia... Jeśli tedy radykalizm nie może stawiać w pełni ani na historię ani na moralność — cóż pozostaje?

Ten problem właśnie, rozmaicie formułowany, nęka wielu lu-

dzi w nowym ruchu. Studenci po dwu latach pracy wycofują się zrezygnowani, w lokalnych wspólnotach występują niebezpieczne oznaki znużenia. Jest tak na Północy i na Południu, wśród szeregowych członków ruchu praw obywatelskich, ruchu pokoju, ruchu związkowego. Obawiam się, że właśnie podobny kryzys rozkładał dawniejsze ruchy, i prowadził dawnych radykałów (dzisiaj zasiadających w zbiurokratyzowanych zarządach związków zawodowych) do żałosnego małżeństwa z systemem, który chcieli obalić.

Czy więc jedyna wartość leży w samym otwartym buncie? W tych momentach, gdy ludzie nagle przerastają własną małość i oddają się bez reszty wielkiemu celowi?

TOM HAYDEN („The New Republic", 11/1966)

CO MYŚLI O NICH LEWICA POPRZEDNIEGO POKOLENIA

Młodzi radykałowie są zachwycająco i problemowo amerykańscy. Są bojownikami mistycznymi. Wyrażają autentyczne niedole ubogich, choć zarazem zachowują pewne postawy klas średnich. Są także jednym z najważniejszych i obiecujących zjawisk w amerykańskim życiu.

Nie będę tu dyskutował punkt po punkcie z ich poglądami, chcę przedstawić pewne dyskusyjne interpretacje niektórych ich aspektów.

Przede wszystkim, uderza mnie właśnie amerykanizm tych buntowników przeciw Ameryce.

Gdy ja sam stałem się radykałem, w roku 1948, dla naszej ówczesnej lewicy było oczywistością, że na przykład narodowe święto czwartego lipca jest w istocie świętem jakichś kilkuset rodzin. Świadomość ta wywodziła się częściowo z europejskich teorii socjalizmu, częściowo z doświaczeń lat wielkiego kryzysu, które były demistyfikacją tak wielu wzniosłych frazesów. Nie irytowaliśmy się nawet, że aktualne władze kłamią, oszukują, i prowadzą brudne gry. Ostatecznie właśnie to było ich funkcją w życiu, tak jak zadaniem lewicy było stworzyć społeczeństwo, które nie musiałoby zdradzać głoszonych wartości.

Młodzi radykałowie dzisiejsi, jak mi się zdaje, nie startują z takim wrodzonym niejako cynizmem. Wchodzili w pierwszą młodość w latach Eisenhowera, i zaczynali krytycznie myśleć dopiero po Korei i McCarthyzmie. Wygląda na to, że po prostu wierzyli w to, co im mówiono o wolności, równości, sprawiedliwości, pokoju światowym i tak dalej. Rozpoczynali swą działalność tyl-

ko po to, aby potwierdzić te amerykańskie, jak sądzili, wartości przez służbę jakiejś pojedynczej etycznej sprawie: przez bronienie swobód obywatelskich przeciw Komisji od „antyamerykańskiej działalności", przez domaganie się zaprzestania prób z bronią jądrową, przez walkę o prawa obywatelskie. Dwulicowość Ameryki, jaką odkrywali przy tych okazjach, była dla nich szokiem, i otwierała im po raz pierwszy oczy na znacznie większe i praktykowane systematycznie niesprawiedliwości.

Mam wrażenie, że to jedyne w swoim rodzaju przeżycie, z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, nadało Nowej Lewicy jej specyficzny klimat. Klimat zrodzony z poczucia moralnego oburzenia, z poczucia, że się zostało oszukanym przez wszystkie bez wyjątku „obrazy ojca". Nowa Lewica wywodzi się z całkiem autentycznej niewinności. Jej klimat psychiczny jest także źródłem nacisku, jaki kładzie na szczerość i na wspólnotę. Młodzi radykałowie nie wychodzą od obrazu przyszłości, otrzymanego tą czy inną drogą z Europy, i opartego na teoriach i analizie historycznej, tylko wychodzą od bezpośrednio przeżywanej sprzeczności pomiędzy demokratycznymi pozami, a nie-demokratyczną rzeczywistością. Ich przodkowie to abolicjoniści i wobbliści, nie Karol Marks.

Ta dojmująca, bolesna świadomość hipokryzji amerykańskiej popchnęła młodych radykałów ku ludziom, którzy nie uprawiają, czy też uprawiać nie mogą narodowej gry retorycznej: ku „wyrzutkom" i ku „zostawionym z boku". To jednak uwikłało ich z kolei w sprzeczność pomiędzy mistycyzmem a bojową postawą polityczną.

W ikonografii lat trzydziestych proletariusz był postacią, w której budzi się potęga, i którą charakteryzuje purytańskie poczucie obowiązku. Lumpenproletariatem się pogardzało, gdyż nie miał świadomości klasowej, był „chwiejny", i obawiano się, że może dać się wciągnąć do czołówek faszyzmu. W latach pięćdziesiątych, pierwotny poryw wygasł w szeregach ruchu labourzystowskiego, a że ogromna większość społeczeństwa zdawała się zadowolona z Eisenhowera, nie widać było perspektyw politycznych dla akcji wywrotowych. Właśnie wtedy jednak zaczęła się wśród młodych rebelia kulturalna, i nastąpiły lata beatników.

Młodzi radykałowie kontynuują właśnie tę tradycję. Identyfikują się właśnie z „lumpenproletariatem", z bezbronnymi, słabymi, ze społecznie kalekimi, z biednymi, z przestępcmi, z bohemą. I jest w tej solidarności jakiś element mistyczny, który nie ma nic wspólnego z polityką. Przechodząc do slumsów, „dzieciaki" czynią w istocie pokutę za całe społeczeństwo obfitości; przez dzielenie życia tych, którzy są tak biedni, że korupcja systemu nie może ich dosięgnąć, afirmują wartości mo-

ralne. Według młodych radykałów, uczciwość i moralność i — jak mówią — „anty-hipokryzja" to samo życie na społecznym marginesie, bez względu na to, czy lokalna praca organizacyjna daje rezultaty czy też nie. Istnieje u nich nawet coś na kształt lęku przed „sukcesem", podejrzenie, że oznaczałby on wintegrowanie uciskanych w korupcję uciskających.

Z drugiej strony jednak, Nowa Lewica, to nie beatnicy lat pięćdziesiątych. To naprawdę gniewni bojownicy, którzy uważają biednych za nową siłę w Ameryce, może nawet za substytut proletariatu, który zawiódł. Stockley Carmichael, na przykład, najinteligentniejszy chyba w tym gronie, domaga się więc konsekwentnie, aby Murzyni w Missisipi i Alabama przede wszystkim, zaczęli decydować sami o swych sprawach. Rozumie on, że — parafrazując nową pieśń labourzystowską — „nikt nie obali za ciebie nędzy, musisz obalić ją sam". W tej zaś perspektywie, nie jest już wcale obojętne czy praca organizatorów grup lokalnych idzie dobrze czy nie.

Mimo to jednak, sprawy nie są łatwe. Za moich czasów robotnicy wielkich zakładów byli zmuszeni do solidarności przez same warunki swej egzystencji. (Tysiące ludzi o wspólnych troskach i zainteresowaniach, zbite razem w jednym miejscu pracy, zwykle w opłakanych warunkach). Właśnie to stanowiło bazę organizacji ruchu związkowego. Tymczasem dzisiejsi ubodzy i wydziedziczeni Ameryki nie tworzą żadnych grup, stanowiących zaczątek wspólnoty. Ulica w slumsach raczej dzieli i atomizuje niż łączy; dwie największe grupy biednych i „wyrzutków", to znaczy młodzi i starzy, mało mają ze sobą wspólnego, rozumieją się niełatwo. Będzie więc trudniej zmontować ruch „wyrzutków" niż budować przemysłowe związki zawodowe. Co ma być więzią dość szeroką i dość czytelną?

MICHAEL HARRINGTON (*The Accidental Century*, Glencoe 1967, The Free Press)

CO MYŚLĄ O NICH „FACHOWCY"

Gdy się mówi z planistami, z technikami, z urbanistami, z administratorami, stwierdza się nieraz maskowane i niedopowiadane zwątpienie w możliwość jakiejś realnej demokracji uczestniczącej. Fachowcy często przyznają się do tego tylko prywatnie. Czasem oświadczają to publicznie. Argument jest zawsze ten sam i nie pozbawiony słuszności: planowanie miast, szkolnictwa, gospodarki, nawet reform społecznych jest wiedzą, a nie jakimś hobby. Planowanie wymaga znajomości różnych zawiłych metod, przygotowania, kompetencji. Wszystkie plany dotyczące życia zbiorowości

w społeczeństwie wysoko zorganizowanym są złożone, wielofazowe, zazębiające się wzajemnie, i nie da się w żaden sposób decydować o systemie oświetlania Toronto czy o potrzebach szkolnictwa w stanie Illinois drogą ludowego referendum. Ten rodzaj decyzji, i większość decyzji w ogóle, dotyczących organizowania życia społeczeństw technicznych, musi podejmować ktoś, kto zna się na tym. Przy tym technika rozwija się tak szybko, że zanim byśmy zdążyli rozprowadzić w jakiejś większej grupie ludzi minimum wiedzy potrzebnej dla dojścia do jakiegoś consensusu, wiedza ta już by się przedawniła, a korzystnie techniczny moment już by minął. Kłopot polega na tym, że instytucje polityczne Stanów Zjednoczonych tworzone były przez ludzi, którzy nie mogli przewidzieć trudności z włączaniem większych grup obywateli w planowanie i decyzje techniczne. To nie ich wina oczywiście. Ale cała nasza struktura przedstawicielskiej demokracji, i nawet same podziały na stany, a nie na okręgi miejskich metropolii, nie sprzyjają wcale uczestnictwu ludzi w planowaniu ich własnych losów.

Wśród fachowców i managerów spotyka się, z tych właśnie powodów, pewien cynizm w traktowaniu demokracji, i nawet pewne ciągoty arystokratyczne. No cóż, mówią, jeśli chcecie na przykład żyć w miastach pięknych, a któż by nie chciał, to zobaczcie sobie naprawdę wspaniałe miasta europejskie. Pojedźcie do Leningradu. Pojedźcie do Pragi. Pojedźcie do Florencji. Wszędzie odkryjecie to samo: że wszystkie piękne rzeczywiście miasta świata były zbudowane przez tyranów. Dla demokraty, nie jest to odkrycie zbyt wesołe. Wszystkie te miasta bez wyjątku budowali książęta i kościelni dygnitarze, których nic, ale to nic nie obchodziło, czego życzy sobie lud. Jeśli niektóre dzielnice Bostonu są tak wdzięczne, choć zarazem okazałe, to dlatego po prostu, że rządziła tam w swoim czasie elita arystokratyczna, która planowała sobie miasto tak, jak sama chciała. Nikt nie głosował czy i jak budować Commonwealth Avenue. Dla niejednego demokraty będzie też pewnie niemiłym szokiem, gdy się dowie, że prześliczne bulwary Hausmanna, które tak wszyscy kochamy, planowane były specjalnie tak, by łatwiej było wprowadzić do miasta armaty, w razie gdyby różni „uczestniczący demokraci" zaczęli jakieś niepokoje.

Tak więc, mówią fachowcy, będziemy się starali, oczywiście, wciągać ludzi, o ile się da, do procesów decydowania. Ale pamiętajmy wszyscy, że bardzo szybko natrafia się w tym na granicę już nieprzekraczalną, i że w istocie najczęściej przekonujemy publiczność do rozwiązań już i tak przesądzonych, bo takie jest tempo procesu technicznego.

(Z relacji H. COXA, *The Epoch of Secular City*, „Social Compass", XV/1 1968)

Anna Morawska: BLACK POWER

Czarne dziecko, które przychodzi dziś na świat gdziekolwiek w Ameryce, ma dwa razy mniejsze szanse, że pójdzie do szkoły średniej niż dziecko białe, urodzone w tej samej chwili i w tej samej miejscowości. Ma trzy razy mniej szans dostania się na wyższą uczelnię, trzy razy mniej szans zdobycia kwalifikacji zawodowych, dwa razy więcej szans że będzie bezrobotnym, siedem razy mniej szans osiągnięcia dochodu 10 tysięcy dolarów rocznie. Długość jego życia będzie prawdopodobnie o siedem lat krótsza niż przewidywana dla dziecka białego, i będzie zarabiało dwa razy mniej niż ono.

(Z przemówienia J. KENNEDYEGO w czerwcu 1963. W listopadzie tego samego roku prezydent Kennedy został zabity.)

Wydać się może, że Martin Luter King osiągnął swą niepraktyczną na pozór metodą *non-violence* mnóstwo sukcesów w walce o prawa Murzynów: nie tylko nową ustawę o prawach obywatelskich (1964) i o walce z nędzą (1966), lecz także liczne wygrane kampanie w pojedynczych kwestiach wielkiej wagi. W wielu miejscowościach obalił segregację w autobusach, w barach, w hotelach, w szkołach. W kilku wypadkach zdołał przezwyciężyć dyskryminację rasową, stosowaną przez wielkie firmy przy przyjmowaniu pracowników (firmy te ustępowały pod naciskiem konsekwentnych bojkotów). Pod wpływem masowych akcji uświadamiających i demonstracji (w które włączały się Kościoły, biali liberałowie, studenci) zaczynały powstawać coraz liczniejsze placówki oświatowe dla Murzynów i ośrodki planowania odnowy slumsów.

Paradoksalnie jednak, wszystkie te zwycięstwa prowadziły w istocie do zaostrzenia sytuacji. Sukces właściwy (i prawdopodobnie powód zamordowania) charyzmatycznego przywódcy z Alabamy leżał gdzie indziej: po pierwsze w tym, że udało mu się stworzyć zaczątek szerokiej i trwałej więzi „lumpenproletariatu" (której brak, obezwładniający politycznie Nowe Lewice, podkreślał Tom Hayden) i po drugie w tym, że olbrzymią zdobytą w ten sposób siłę chciał wykorzystać na sposób reformistyczny, nie zaś rewolucyjny. Jego celem była, jak wiadomo, integracja, czyli włączenie Murzynów i białych „wyrzutków" różnego typu w dominujące struktury

społeczno-polityczne amerykańskiego życia, w tak zwany *mainstream*, a nie było nim rozsadzenie mainstreamu całkowicie. By zrozumieć nielogiczną na pierwszy rzut oka woltę, jaką był „wybuch" anty-białej i zasadniczo anty-amerykańskiej Black Power, właśnie w chwili gdy wszystko zdawało się iść coraz lepiej, a biali dawali coraz liczniej dowody czynnej współpracy z Murzynami, trzeba jasno zdawać sobie sprawę z tych dwu faktów właśnie. Powtórzmy: po pierwsze „sukcesy" lat walki o prawa obiektywnie sytuację zaostrzały, i po drugie, Martin Luther King, tworząc zręby świadomej i zorganizowanej „klasy wyrzutków" stawał się niesłychanie niebezpieczny politycznie, zarówno dla skrajnej prawicy, niechętnej głębszym zmianom, nawet przeprowadzanym drogą reformistyczną, jak również (i nie mniej!) dla skrajnej lewicy, to jest dla tych wszystkich sił, które pragną rozsadzić całkowicie *mainstream* amerykański.

Rozłam w ruchu „wyrzutków" narastał więc od wewnątrz już gdy ktoś (kto?) zabił w Harlem, w roku 1965, wodza ekstremistycznych Black Muslims, Malcolma X, (dochodzącego właśnie jakoś do porozumienia z Kingiem), i gdy ktoś (tylko znowu: kto?) zranił w czasie „marszu przeciw strachowi" (lato 1966) nie kogo innego, lecz akurat Jamesa Mereditha, jednego z najzdolniejszych młodych leaderów przeciwnej Kingowi frakcji przemocy. Meredith oświadczył wtedy, że „następnym razem bierze ze sobą karabin", a Stockley Carmichael wygłosił do rozszalałych tłumów swą słynną proklamację Black Power. Kiedy ktoś (kto?) zabił w dwa lata potem Martina Luthera Kinga, jego program reformistyczny nie został, jak mówił wtedy Carmichael „zabity", tylko raczej „dobity" ostatecznie. Jedność, która w swej szczytowej chwili 250-tysięcznego „marszu na Washington", w roku 1963, zaczęła być nazbyt groźna, musiała zniknąć lub zmienić kierunek. Śmierć Malcolma X, zranienie Mereditha (i mnóstwo innych niemniej zgadkowych prowokacji), to czynniki, które już przed śmiercią Kinga zasiały w niej nieodwracalny rozłam. Po jego śmierci, „klasa wyrzutków", czyli nowa w Stanach potęga polityczna, mogła tylko albo rozlecieć się ostatecznie, albo przejść w ręce skrajnych wywrotowców z Black Power. Jedną z tych dwu możliwości musiał w każdym razie mieć na oku ten, komu (komu?) zależało na tym, aby w tych właśnie, a nie innych chwilach i publicznie padły trzy strzały, które mogą przesądzić o losach Ameryki.

Sukcesy praktyczne Kinga okazały się dla Murzynów bardzo problematyczne z rozmaitych powodów. Ich wspólny mianownik był jednak całkiem podobny do dwu odkryć, jakich dokonać przyszło młodym krajom po-kolonialnym. Że po pierwsze, rasizm w życiu nie ustaje, tylko nieraz nawet się wzmacnia, gdy na papierze jest

równość, i że po drugie nie wystarcza „mieć prawa", by móc ich używać. Póki bowiem nie ma się odpowiednich warunków społeczno-ekonomicznych, i tak — z prawami czy bez praw — jest się faktycznie w rękach bogatszych i lepiej zorganizowanych. Czyli w tym wypadku — białych.

Murzyni w Stanach Zjednoczonych przekonali się naocznie o prawdziwej sile i głębokości rasizmu białej Ameryki, dopiero gdy zaczęli walczyć o swe prawa. Przedtem zdawać się jeszcze mogło, że winne jest głównie zapóźnione ustawodawstwo, a więc kwestia z zakresu racjonalnej bądź co bądź polityki i racjonalnego pertraktowania. Teraz objawiać zaczęły prawdziwą twarz ciemne, irracjonalne moce, rozsadzając pragmatyczną logikę rozumowania politycznego. Wolno już było wprowadzać się do białych dzielnic, ale biali sprzedawali wtedy natychmiast, i z olbrzymią nieraz stratą, swoje domy, i wyprowadzali się gdzie indziej. Wolno było głosować, ale na Południu wyrzucano za to natychmiast z pracy, dochodziło nawet do linchów u drzwi lokali wyborczych. Segregacja w szkołach została zakazana. Ale paru murzyńskich uczniów w Stanach południowych, którzy chcieli z tego skorzystać, pilnować musiały całe odddziały policji federalnej. W innych miejscowościach, szkoły zdesegregowane po prostu bankrutowały, bo biali rodzice masowo odbierali z nich swoje dzieci. Część kierownictwa i marginesy wielu Kościołów oficjalnych stanęły po murzyńskiej stronie. Ale, i to trzeba podkreślić, główna masa wiernych, to jest osławiony „laikat", stawiał wszędzie opór akcjom pro-murzyńskim, i to nieraz całkiem brutalnie, na zasadzie „płacenia i wymagania". W ciągu dwunastu lat od chwili orzeczenia przez Sąd Najwyższy nielegalności segregacji, przyjęto w Stanach do szkół dla białych dziewięć procent murzyńskich dzieci. Slumsy zagęściły się, bezrobocie wzrosło, dystans między startem życiowym przeciętnego Murzyna a przeciętnego białego zwiększył się gwałtownie na skutek gwałtownego wzrostu wymaganych w technopolis kwalifikacji...

A do tego dochodziły czyny nie masowe już zapewne, lecz również świadczące o szaleństwie bardziej niż o jakiejkolwiek nawet cynicznej, politycznej kalkulacji: morderstwa w biały dzień, których policja nigdy prawie nie mogła czy nie kwapiła się rozszyfrować... bezkarne akcje terrorystyczne białych bojówek... masakrowanie nie używających przemocy demonstrantów przez policję, działającą zwykle „z niewiadomo czyjego" polecenia...

Rozstrzygającą zdobyczą lat walki o prawa obywatelskie nie było więc kilka ustaw, niezbyt respektowanych przez białych, a często niemożliwych też do egzekwowania przez samych Murzynów, lecz było nią przekonanie się, w bezpośrednim starciu, o ogromie i o sile

białego rasizmu. Rasizm zaś zawsze rodzi rasizm, to trudno. Tym bardziej już, gdy temu sprzyja, pcha do tego po prostu, także realny układ sił na arenie światowej. Ta arena dzieli się dziś wszakże, w powszechnym odczuwaniu młodych narodów na biały świat „bogaczy i wyzyskiwaczy" i na „kolorowy", pokrzywdzony świat trzeci. Walka klasowa, w jakiejś mierze w każdym razie, pokrywa się w wielkich, globalnych skalach, z walką ras. Jakże mogłoby to pozostać bez wpływu na nastroje i na opcje polityczne Murzynów w USA? Z kim mieliby się w swej sytuacji identyfikować, jeśli nie ze światem „kolorowym", gdzie czerpać wzory teorii i praktyki politycznej, jeśli nie w tym świecie właśnie? Carmichael, po swych zeszłorocznych podróżach do Azji i na Kubę, odwołuje się dzisiaj do transkontynentalnej solidarności, zapowiada skoordynowane akcje „wielu Wietnamów naraz" w całym kolorowym świecie. Rząd Stanów przeciwstawia tym groźbom karabiny maszynowe na stopniach Białego Domu, wzmocnienie policji i projekty obostrzenia przepisów paszportowych... Logika polityczna tego wszystkiego jest nieodparta. W jej świetle, eskalacja napięcia wydaje się nieunikniona.

Zdobycz druga „czarnej rewolucji" lat sześćdziesiątych również sprzyjała identyfikacji Murzynów amerykańskich z trzecim światem. Przekonali się oni mianowicie, podobnie jak przekonano się w Azji czy Afryce, że nie ma wolności bez równości społeczno-ekonomicznej.

Równość taką jednak, w obecnych amerykańskich warunkach, jest istotnie bardzo trudno zdobyć inaczej niż rozsadzając te warunki w całości. Powodem tego są dwa czynniki. Pierwszy to „ekonomiczna zbyteczność" grup tak spóźnionych w stosunku do wymogów technopolis, że „nie opłaca się" już ich adaptować. Drugi to sztywność faktycznie funkcjonującej polityczno-gospodarczej struktury Stanów, zdominowanej dziś tak całkowicie przez zazębiające się ciasno interesy kilku potężnych grup, że dla szerszej społecznej inicjatywy pozostaje bardzo wąskie pole manewru. Tym tłumaczy się między innymi głęboki kryzys liberałów, to jest grupy, nastawionej z właściwym Amerykanom i dotąd zawsze zwycięskim pragmatyzmem, na zmiany struktur społecznych od wewnątrz, tak by koszta tej operacji były jak najmniejsze, nie zaś od zewnątrz, przez ingerencje typu rewolucyjnego.

Grupę murzyńską w Stanach trudno już dzisiaj nazwać „klasą wyzyskiwaną". Było tak i jest jeszcze w wypadku plantacji na południu, lecz plantatorzy, przynagleni jeszcze strachem przed „ruchami wywrotowymi", wyzbywają się ostatnio coraz szybciej czarnych pracowników, przestawiając się na system zmechanizowany. W ten sposób punkt ciężkości tragedii 22 milionów Murzynów prze-

suwa się zdecydowanie do slumsów wielkich metropolii, które gwałtownie wzrosły w latach walki o prawa obywatelskie. Tragedia polega na tym, że jest to grupa nie tyle „wyzyskiwana", co zbyteczna. Automacja, i przyspieszający się gwałtownie poziom techniki w ogóle stwarzają sytuację, w której poziom wykształcenia i ogólnej kulturowej adaptacji, konieczny by wejść do *mainstreamu*, jest praktycznie nieosiągalny przy starcie aż tak nisko. Byłby może osiągalny drogą zawrotnych nakładów finansowych na szkolenie, przystosowywanie, przyuczanie, a także radykalne podniesienie stopy życiowej, bez czego kulturowy „skok" nie jest możliwy. To jednak, w społeczeństwie, w którym nadrzędne kryterium stanowi zysk jako taki — nie kalkuluje się po prostu. Kalkulowałoby się o wiele bardziej wysiedlić jutro wszystkich Murzynów z USA (gdyby to było możliwe), aniżeli podciągać ich do stanu, w którym technopolis mogłaby ich już „wyzyskiwać". W każdym razie, kalkuluje się znacznie lepiej drenować Europę z przystosowanych już, lub łatwych do przystosowania mózgów, niż wydawać, jak oceniają eksperci z Komisji od Rozruchów, miliardy dolarów na „co najmniej dwa miliony dodatkowych stanowisk pracy w ciągu dwu lat, co najmniej sześć milionów nowych mieszkań, w ciągu lat pięciu, co najmniej milion rozmaitych placówek oświatowych i badawczych od zaraz, z dwukrotnym wzrostem w ciągu najbliższej pięciolatki..." itd. Nie trzeba dodawać, że wojna w Wietnamie i związane z nią koszta niesłychanie całą tę sytuację pogarszają.

Pogarszają obiektywnie, lecz nie dla grup interesów, faktycznie rządzących Stanami, i nie dla tych ekstremistów z Black Power, którzy wiążą nadzieje z rozsadzaniem amerykańskiego *mainstreamu* jako takiego, i przeto paliatywy „integracyjne" nie są im na rękę. Kiedy rząd amerykański (ku zaniepokojeniu wielkiego kapitału, i szczególnie koncernów zbrojeniowych), i Wietnamczycy, (wbrew radom Chin), zasiadali do pokojowych pertraktacji, sytuacja była więc trochę podobna jak w wypadku ruchu dr Kinga: ani skrajna prawica, ani skrajna lewica nie żywiły entuzjazmu dla ewentualnego sukcesu.

Czemuż jednak amerykański pragmatyzm i „kalkulacja" bardziej dalekowzroczna nie przeważą tu szali, spyta ktoś może. Otóż wydaje się, w splocie techniczno-finansowo-politycznym sił nie tylko rządzących w Stanach, lecz utrzymujących w równowadze całą ich gigantyczną gospodarkę, nastąpiło zazębienie tak zwarte, że rozwiązanie jest naprawdę niełatwe.

Nawet wrogowie Johnsona przyznają, że dokonał on rzeczy wymagającej ogromnej zręczności: wciągnął do Partii Demokratycznej i jej polityki „państwa dobrobytu" czołowe i decydujące grupy businessu, i jednocześnie, dzięki tej polityce właśnie, uzyskał dla

tak stworzonego, w istocie centrowo-konserwatywnego rządu poparcie związków zawodowych, sporej części liberałów i licznych, dużych grup etnicznych. Tak skonstruowany system funkcjonuje nie tyle na zasadzie demokratycznej procedury wolnej walki różnych grup politycznych w Kongresie, co na zasadzie zakulisowych konsultacji i pertraktacji kierowników wielkiego przemysłu, armii, i uznanych teraz, a raczej dokooptowanych instytucji społecznych od sterowanego centralnie „dobrobytu". W ten sposób kapitał prywatny, sprzężony z kierownictwem politycznym (którego rolą jest głównie koordynacja oraz zapobieganie groźniejszym awariom gospodarczym) kontroluje w istocie całe życie Stanów: rynki pracy, informację, politykę. Muszą być wojny, bo przemysł musi się rozwijać, musi się przestawiać transport na samoloty o szybkości ponad-dźwiękowej, bo wielki koncern przestawił się na ich produkcję, musi się budować coraz więcej autostrad, bo inaczej ucierpiałby przemysł samochodowy, musi się zatruwać wodę i powietrze, bo inaczej mogłoby nastąpić zahamowanie wzrostu produkcji w skali kraju, musi się utrzymywać niepełne zatrudnienie, przy jednoczesnym zawrotnym rozdymaniu konsumpcji, bo tak jest korzystniej dla businessu. „Małżeństwo" wielkich koncernów z *welfare state* sprawia też, że każda większa akcja państwowa staje się terenem zysków dla jakichś interesów i ten fakt z góry ją warunkuje, każda społeczna reforma musi uwzględniać płynące z niej konsekwencje dla wielkiego kapitału, gdyż kapitał ten w dużej mierze sam ją finansuje i planuje. „Wielkie Społeczeństwo" Johnsona stanowi więc istotnie „sztukę" niemałą: jest aliansem dwu sił, dotąd (w pewnym stopniu w każdym razie) przeciwstawnych: państwa i sektora „prywatnego", w jednym centralnie kierowanym ośrodku wszech-dyspozycji. Jest niewątpliwe, że czysto „technicznie", to znaczy z punktu widzenia technicznego tylko funkcjonowania i rozwoju gigantycznej technopolis, jest to rozwiązanie najkorzystniejsze. Pomija tylko wymagania i niespodzianki „materiału ludzkiego".

Tymczasem ów „materiał ludzki", a przede wszystkim wyłączona praktycznie z gry podmiotów społecznych warstwa „wyrzutków", zaczyna się właśnie burzyć. Burzyć i domagać nie tylko zwiększenia dobrobytowych świadczeń (te bowiem, jakkolwiek zbyt wolno, mogłaby może uzyskać), lecz udziału w decydowaniu. Czyli czegoś, co w zorganizowanym już nieomal absolutnie, czyli zamkniętym systemie amerykańskim jest właśnie niewykonalne. System ten jest już bowiem z góry na dół siatką misternie uzgodnionych interesów grup nacisku i ekonomicznych współzależności, tak że ani jakieś głębsze reformy ani tym bardziej wtargnięcie czynnika demokracji czystej nie jest możliwe bez zachwiania — z góry

na dół — całej koronkowej równowagi gospodarki „wielkiego społeczeństwa".

Ażeby dojść naprawdę do głosu w tak „zorganizowanej do ostateczności" technopolis, startując dosłownie z nicości, jaką jest w tym pragmatyczno-technicznym układzie grupa ekonomicznie zbyteczna, można próbować tylko dwu dróg: stworzenia odrębnej siły politycznej, z którą system jako całość musiałby się liczyć, albo rozsadzenia systemu w ogóle. Te dwie idee właśnie leżą u podstaw separatyzmu i dążeń rewolucyjnych Black Power.

Carmichael i jego zwolennicy nie przebierają w słowach. Usłyszeć od nich można, że nie chcą już widzieć białych na oczy (chyba że mogliby zdobyć od nich karabin), że skończyły się czasy obłudnych przyjaźni, a zaczęły się czasy siły, że biali mają zawsze zbyt dużo powiązań ze status quo, aby być realnymi sojusznikami, Murzyni natomiast nie chcą wcale w owo status quo się włączać, gdyż nim się brzydzą, a chcą tylko stworzyć własną osobną „czarną siłę", która zdoła to co jej potrzeba wymusić. „Podstawową zasadą systemu amerykańskiego jest gwałt, i tylko gwałtem można z nim dojść do ładu", głoszą publicyści „Hebanu", czasopisma czarnych intelektualistów, a manifest Black Caucus (Czarnego Konwentykla, czyli rodzaju politbiura Black Power) żąda „natychmiastowego ucywilizowania i zhumanizowania lub usunięcia dzikich i bestialskich typów, które mnożą się bujnie w Ameryce, takich jak na przykład Johnson", oraz połowy wszystkich miejsc w zarządzie ewentualnego zjednoczenia Nowych Lewic.

Hasła takie sieją rzecz prosta oburzenie i lęk w szerokiej opinii publicznej, niedawno jeszcze sympatyzującej z Murzynami. Zasłużeni w walkach o prawa obywatelskie liberałowie reagują oczywiście na otrzymany policzek: z dnia na dzień nieraz stają się wrogami, mówią i piszą coraz częściej o „czarnym rasizmie", o „programie z Azji", i o „karabinach z Havany". Studenci odwracają się od sprawy murzyńskiej, która „zatraciła idealizm". SNICK i całą czarno-białą Nową Lewicę trawią rozterki, fanatyczne spory i rozłamy.

Pod hasłami kryją się jednak dwa odmienne nieco elementy: argumenty i akcje całkiem racjonalne i nastroje bardzo już groźne przez swą emocjonalność i desperacką destruktywność.

W spokojniejszych interwałach swej działalności, Carmichael tak na przykład wykłada program Black Power:

„W systemie amerykańskim są trzy drogi w górę: pieniądze, znajomości i wykształcenie. Murzyni żadnej z tych trzech rzeczy mieć nie mogą. Ale Południe nie jest jakimś pojedynczym zakątkiem w tym kraju. Południe to super-Ameryka. Murzyni nie są tylko grupą mniejszościową. Są mikrokosmosem wyłączonych w ogóle.

Rasizm jest w Stanach aż nadto realny, ale wyłączenie z awansu i wpływu nie opiera się tylko na rasizmie. Wyłączonych Murzynów jest więcej, ale wyłączonych białych jest także mnóstwo. Trzy kryteria, które w tym systemie przesądzają z góry o wszelkich możliwościach: pieniądze—znajomości—wykształcenie odnoszą się i do czarnych i do białych, wszędzie.

Chcę oświadczyć tu całkiem jasno: nie twierdzę, że celem Murzynów i innych ludzi wyłączonych ma być to, by im zezwolono na włączenie się w główny nurt dzisiejszego społeczeństwa amerykańskiego. Pomijając już to, że wielu Murzynów po prostu tego nie chce, włączenie takie jest w obecnej sytuacji po prostu niemożliwe. Aby naprawdę położyć kres zjawisku wyłączenia od awansu w Stanach, trzeba by zmienić całe społeczeństwo tak gruntownie, że sukcesu nie możnaby już nazywać „włączeniem". Mówienie o uczestniczeniu w *mainstreamie* nie ma w ogóle sensu, bo wszak *mainstream* właśnie jest powodem całego zła.

Trzeba tedy grać całą grę inaczej. W Alabamie istnieje przepis, zezwalający na tworzenie się grup, które mogą stawać się partiami politycznymi, jeśli wysuną kandydatów na lokalne urzędy i uzyskają 20% głosów. Gdy to osiągną, mogą z kolei wysuwać kandydatów na urzędy stanowe i tak dalej.

Organizujemy obecnie takie 'partie wolności' w kilkunastu okręgach Alabamy. Przygotowujemy kandydatów. Już 150 Murzynów przeszło kurs dotyczący obowiązków szeryfa i kierownika biura podatkowego. Trzeba tworzyć stopniowo partię, trzeba stawać się 'czarną siłą', bo tylko siłą możemy coś w tym kraju zdobyć. Niektórzy myślą, że takie stawianie 'na masy' jest romantyzmem i nie może doprowadzić do radykalnych zmian. Ale ci, którzy tak mówią, to właśnie 'kwalifikowani'. Mają pieniądze, znajomości, wykształcenie lub choć jedną z tych rzeczy. Tymczasem chodzi tu najpierw o to, aby Murzyni zrozumieli, że nie muszą być 'kwalifikowani', by angażować się w politykę. Żeby uwierzyć w siebie.

Wierzę, że jest nadzieja dla tego kraju. Ale nie opiera się ona na tym, że consensus społeczny w Ameryce sprzyja postępowi. Znacznie bliższa prawdy jest myśl Jamesa Baldwina, że to Murzyni są sumieniem narodu. Pogląd większości jest kłamstwem lub iluzją, bo zakłada mobilność społeczną wzwyż, równą możliwość awansu, a to jest w wypadku wielkiej liczby Amerykanów po prostu nieprawdą.

Status quo otrzymuje się, bo nie ma dróg z samego dołu stratyfikacji społecznej w górę. Wszelkie ulepszenia systemu amerykańskiego, jakie miały kiedykolwiek miejsce, były owocem nacisku, siły nacisku od dołu. Nic nie było nigdy dane dobrowolnie. Rządy nie dają nigdy sprawiedliwości ot tak sobie, bo to jest bardzo ła-

dnie. Najpierw musi powstać siła. Najpierw ludzie muszą walczyć i umierać. Moje nadzieje dla Stanów Zjednoczonych wiążę z wiarą, że będzie rosło wśród niekwalifikowanych przeświadczenie, że w rzeczywistości — mają kwalifikacje: że umieją zabierać głos, i podejmować odpowiedzialność i sprawować władzę."

W takim ujęciu, Black Power jest po prostu koncepcją czarnej partii politycznej, grupującej ewentualnie wokół siebie innych „wyłączonych" czy też „wyrzutków". Program taki jednak byłby bardzo długofalowy, gdyby na nim tylko się oprzeć. Większe skupiska Murzynów, w których potworzono istotnie „partie wolności" są — w skali krajowej — nieliczne, i nadal ogromnie trudne do zorganizowania, nawet na bazie niewielkich, łatwo dostępnych wspólnot, o samorządowym charakterze. Więzią znacznie szerszą, mocniejszą i powszechniej czytelną jest więc hasło „murzyńskości", rodzaju amerykańskiej *négritude*. Na nie więc stawia się coraz mocniej i mocniej, szczególnie w ostatnich latach, gdy sprzyjają temu coraz bardziej zarówno miejscowe nastroje, jak rosnące poczucie więzi z walką trzeciego świata.

Te akcenty są już jednak bezpośrednio i dosyć ślepo agresywne. Zakres i groza niszczycielskiego terroru, jaki wybucha już rok w rok w czasie „gorącego lata czarnych", wzrasta nieustannie. Straty spowodowane przez rozruchy po śmierci Kinga (kiedy to w Stanach płonęło 200 pożarów) osiągnęły sumę trzynastu milionów dolarów, w samym tylko Waszyngtonie. Koszta stłumienia zamieszek pochłonęły ponad pięć milionów dolarów, nie licząc kosztów utrzymania 25 tysięcy żołnierzy, zmobilizowanych tylko dla ochrony przed zamieszkami. Gniew na białych, wszystko co do nich należy i od nich pochodzi, utrudnia też nieskończenie próby konstruktywnego działania. Po latach walki i agitacji, w ciągu których rosły zawrotnie nadzieje i aspiracje, a niezwykle pomału konkretne zdobycze, Murzyni znienawidzili po prostu tych białych, których stale widzą: urzędników, właścicieli domów czy sklepów, funkcjonariuszy instytucji pomocy społecznej, ankieterów i planistów „kwalifikowanych" do naprawy sytuacji w slumsach. Są oni wszyscy uosobieniem nieustępliwego i cynicznego „białego świata", który na wszystkim, nawet na pro-murzyńskich akcjach i planach, zbija swoje kapitały i gruntuje interesy, i któremu trzeba tedy na każdym kroku przeszkadzać, który trzeba oszukiwać, dezorganizować, bojkotować, także w chwilach gdy nie można wprost — palić i niszczyć.

Atmosfera taka sprzyja rzecz jasna znacznie bardziej aktom typu rewolucyjnego, aniżeli stopniowemu montowaniu „siły", która mogłaby stać się partią i wejść w grę grup nacisku. Carmichael i jego przyjaciele mówią też coraz więcej i głośniej o tym właśnie

aspekcie Black Power, i o nadziejach wiążących się już nie ze Stanami Zjednoczonymi (nawet z Murzynami jako ich sumieniem, albo przybierając formę tradycyjną albo legalno-racjonalną.

Pasje grup ludzkich trudno jest oddać za pomocą zobiektywizowanej relacji. Tymczasem właśnie one wydają się w tej chwili główną siłą jednoczącą i napędową Black Power, a w każdym razie siłą dynamiczniejszą niż wszelkie racjonalne polityczne kalkulacje. Dlatego warto spojrzeć jak mówi o Black Power Murzyn, jej wyraźny sympatyk, i zarazem badacz. Autor poniższego tekstu Vincent Harding, jest profesorem Spelman College w Atlancie i specjalistą w zakresie „afro-amerykańskiej przeszłości" Murzynów z USA.

„Istnieje jak się zdaje wyraźny związek przyczynowy pomiędzy Black Power a amerykańskim chrześcijaństwem. Amerykańskiego Chrystusa spotkaliśmy pierwszy raz na okrętach, które wiozły nas na tę ziemię jako niewolników. Słyszeliśmy hymny chwały na Jego cześć, które śpiewano na pokładzie, podczas gdy marliśmy tysiącami, zakuci w łańcuchy, w naszych śmierdzących boxach, struchlali, chorzy, zrozpaczeni po stracie rodzin i miejsc ojczystych. Kiedy któryś z nas, w desperacji, rzucał się w morze, zanim pożarły go rekiny, widział Jego imię wypisane na dziobie okrętu. Nasze kobiety, gwałcone w kabinach marynarzy, musiały zauważyć na półkach grube, święte księgi. Niezbyt pomyślne było to nasze pierwsze spotkanie z amerykańskim Chrystusem. Toteż w ciągu całej tutaj historii, czarni ludzie wciąż i wciąż Go odrzucali. Jest naprawdę cudem, że tak wielu jednak Go przyjęło...

Od początku, ilekroć spotykaliśmy Go w tym kraju, a spotykaliśmy Go na każdym kroku, był Chrystusem malowanym biało i różowo, był niebieskookim blondynem, nie tylko w kościołach dla białych, ale w naszych kościołach także. W pamięci milionów murzyńskich dzieci odciśnięty, wypalony był ten pseudo-Nazareńczyk, wszystkie książki, okna wystawowe, obrazy, potem filmy przekazywały i potwierdzały tę samą dla nas wieść, wieść naszej hańby. Ten Chrystus zawstydzał nas kolorem skóry, tak oczywiście innej niż nasza. Potępiał nas nieustannie za naszą czarność, za nasze płaskie nosy, za nasze kręte włosy, za naszą moc, obcą, dziwaczną moc co przelewa się na zewnątrz w śpiewie, i tańcu, i krzyku. Bo On nie był taki. Był pełen rezerwy, taki dobrze ułożony, taki biały. I jak tylko potrafiliśmy, gdy tylko było to możliwe, próbowaliśmy być jak On. Nigdy się to całkiem nie udawało.

Ale dla coraz większej liczby młodych czarnych ludzi wszystko to jest już tylko przeszłością. Proklamują dziś i krzyczą: żaden biały Chrystus nigdy już nie będzie nas zawstydzał. Cieszymy się, że jesteśmy czarni. Raduje nas nasza ciemna skóra, sławimy nasze

wijące się naturalnie włosy, upaja nas i zachwyca rytm i siła naszych pieśni i tańców i krzyku. Jeśli zaś to się nie podoba waszemu amerykańskiemu Chrystusowi, to możecie sobie z nim zrobić sami wiecie co...

Jednym z głównych czynników powstania Black Power był exodus chrześcijan z miejsc, gdzie żyli biedni i bezbronni: z dzielnic murzyńskich. Ludzie z Black Power przyszli stanąć u boku porzuconych. Teraz głoszą im Czarną Jedność, a stare chrześcijańskie budynki zapełniają się murzyńską młodzieżą, studiującą historię afrykańską. Nowi przywódcy z gett mówią tej młodzieży: biali głoszą teraz ideę łączenia sił, ale któż chciał kiedykolwiek łączyć siły z wami? Chcą was tylko wykorzystać, szczególnie ci biali kłamcy — chrześcijanie. Kochają was tylko w czystej teorii. Naprawdę lubią tylko wasze wcielenia w swojej własnej klasie średniej. Ale was tu — was się boją, bo jesteście czarni i biedni, i wściekli i zrozpaczeni. Mówią o 'postępie' dla Murzynów, ale to nie o was im chodzi. Ich 'postęp' znaczy: 'oczywiście, że niektórzy Murzyni, najbardziej uduchowieni (i spokojni) mogą wejść do naszych wspólnot, a ich najzdolniejsze dzieci do naszych szkół. Tylko nie zapominajcie: oczekujemy stałych hymnów pochwalnych za naszą ustępliwość. Musicie zawsze pamiętać, że to wszystko: wspólnoty, i mieszkania i szkoły i kościoły są nasze a nie wasze. Choć oczywiście wszyscy kochamy tego samego Chrystusa'.

Otóż na to właśnie oburzone dzieci Malcolma X, dzieci Black Power, krzyczą im w twarz: Do diabła z wami i waszym Chrystusem. Jeśli to my mamy przyjść tam, gdzie wy jesteście i tak tylko zdobyć jakąś wartość, jakieś życie, to cały ten kraj jest do luftu i przestańmy gadać o integracji. Przyjmijmy i wykorzystajmy separację, którą biali ludzie nam narzucili. Znajdźmy sami i między sobą naszą godność, stwórzmy sami i dla siebie własną siłę. Zdobądźmy i proklamujmy wreszcie naszą dojrzałą męskość tak samo jak to robią biali chrześcijanie: przez arogancję, przez siłę, przez władzę. Ale ta arogancja musi być czarna, ta siła musi być czarna, kolor naszej władzy będzie czarny, czarny, czarny!

A potem przychodzi jeszcze najjaskrawsza chwila prawdy, gdy zaczynają wznosić się głosy białych chrześcijan, przerażone, i ze strachu kryjące wrogość, misyjny chór, skierowany do tych chłopców, z których getto wyssało wszelką nadzieję: Czarni chłopcy — mówią głosy, kochani, awanturujący się, wrzeszczący, śmiejący się z nas czarni chłopcy, musicie przecież kochać, jak Chrystus, albo doktor King. Czarni chłopcy, prosimy, odłóżcie wasze granaty. Gwałt nigdy niczego nie załatwia. Musicie kochać waszych nieprzyjaciół, jeśli są biali i są Amerykanami, i reprezentują prawo i porządek. Musicie ich kochać za rudery w których mieszkacie, i za

wasze nędzne wykształcenie i za wasze nieistniejące posady. I przede wszystkim musicie ich kochać za ich bomby łzawiące i ich pałki, i ich nienawiść i ich białą, ach jaką białą skórę.

Jakiej odpowiedzi na takie słowa może się spodziewać naród amerykański i jego chrześcijaństwo? Słyszą prawdę na jaką zasłużyły. Bo Black Power odpowiada: hipokryci, biali hipokryci, chodzi wam tylko o waszą własną skórę, i o ocalenie waszych nagromadzonych bogactw przed sprawiedliwym gniewem, słuszną zazdrością waszych poprzednich niewolników i teraźniejszych ofiar. W imię waszego Chrystusa negujecie naszą przeszłość i upadlacie naszą teraźniejszość i nie obiecujecie nam żadnej przyszłości, prócz kariery najemników w waszych brudnych wojnach przeciw ciemnoskórym i nieszczęsnym ludom świata. Przestańcie wciągać naszą młodzież do waszych haniebnych, pobożnych legionów. Nie pójdziemy.

A jeżeli mamy walczyć — niechże to będzie, tutaj, na tych ulicach, na których byliśmy upokarzani. Jeśli mamy palić domy, niechże to będą mieszkania i składy naszych wyzyskiwaczy. Jeśli mamy zabijać — zabijajmy tłustych, pobożnych białych chrześcijan, którzy pilnują swych trawników i swoich córek, konstruując powolną śmierć dla nas. Jeżeli mamy umrzeć, to umrzeć chcemy za sprawę prawdziwą, za sprawę wolności czarnych, i to takiej jak ją czarni rozumieją. I niechże dobrze się umiera wszystkim białym 'starszym braciom' za sprawy, których bronią oni. To jest Black Power."

W ostatnich słowach swej ostatniej książki Martin Luther King pisał, że może chwilę jeszcze tylko będzie dane Amerykanom decydować o swej przyszłości, o tym, czy będzie ona chaosem czy wspólnotą. Coraz więcej i więcej oznak świadczy że się nie mylił.

James Hitchcock: Z NOTATNIKA FELIETONISTY*

Piątek. Rzecznik Black Power ma konferencję prasową. Plączą się tu różne typy, którym się zdaje, że są białymi Murzynami. Możemy się nimi posługiwać, ale jak już przyjdzie do strzelania — będziemy patrzeć tylko na kolor twarzy, tylko to będzie się liczyć. Nie będziemy sobie zaprzątać głowy białymi, którzy próbują coś tam udowodnić.

Sobota. Prasa liberalna donosi, że na „Konferencję dla Nowej Po-

* „Jubilee", Nr Nr IV, V/1968.

lityki" w Chicago przyszedł jeden hippie. Trzeba się wyzwolić z pęt polityki, tak jak z pęt wykształcenia. Wszystkie te biało-czarno sprawy to jedna wielka lipa. Lewica drętwa w ogóle umarła, jeśli kiedykolwiek była żywa.

Niedziela. W życiu politycznym Ameryki pojawił się jakiś rozkład, bez precedensu chyba w historii kraju, można go może porównać tylko do paru krótkich momentów tuż przed Wojną Domową. Sama choroba umyka jeszcze dokładnej diagnozie, ale symptomy mnożą się wszędzie.

Jak to często bywa ze szczególnie złośliwymi schorzeniami, rzecz zaczęła się najpierw przejawiać w rozmaitych mętnych i niepochwytnych dolegliwościach: speszony przestrach wobec pozornego „wypadku" z zamordowaniem Kennedyego, złe przeczucia co do niektórych decyzji nowego prezydenta, nagły zawrót głowy w obliczu fali reform, które zdawały się nas odmładzać w latach sześćdziesiątych, wszystko to skulminowało się w jakiejś trudnej do określenia chwili w oszałamiającym odkryciu, że coś naprawdę jest poważnie nie w porządku, że nasze normalnie stosowane lekarstwa i środki uspokajające nie działały, że nasi lekarze, w których pokładaliśmy zaufanie, zwodzili nas, być może naumyślnie.

Miarą powagi sytuacji jest to, że różne zabiegi, przynoszące jak widać pewnym ludziom chwilową ulgę, uznalibyśmy wszyscy jeszcze kilka lat temu za obłędne lub nihilistyczne. Ksiądz, oblewający krwią akta w wojskowej registraturze... studenci, obrzucający obelgami uprzejmych urzędników, oferujących im posady, i ofiarnych działaczy pomocy społecznej... wykształceni, zamożni Murzyni obiecujący nam z ekranów telewizji, że spalą nasze miasta...

Nieuchronnym efektem porażki lekarzy jest oczywiście pogoń za kuracjami cudownymi, i nie ma najmniejszych wątpliwości, że każdy najradykalniejszy nawet zabieg może w tej chwili uzyskać poparcie u ludzi skłonnych zawodowo do sceptycyzmu: u dziennikarzy, intelektualistów, nauczycieli.

Nawet ludzie bez wykształcenia i wyrobienia w sprawach publicznych czują już dzisiaj, że choroba, która wystąpiła w Ameryce nieomal z dnia na dzień, jest poważnym i głębokim zaburzeniem całego procesu politycznego.

Mówi się wiele o kruchości naszych instytucji demokratycznych, i ostrzeżenia takie potwierdza historia międzywojenna Europy Zachodniej. Najbardziej niepokojąca w nowym radykalizmie nie jest ostatnio wcale jego rosnąca brutalność, tylko łatwość z jaką niektórzy z jego intelektualnych rzeczników porzucili nawet pozory wszelkich przekonań demokratycznych. Na wielu uniwersytetach prawica i lewica są całkiem zgodne co do tego, że należy odrzu-

cać ideały, spór istnieje tylko co do tego — które. Szkoła myślenia politycznego, której patronuje Herbert Marcuse, jest przeświadczona już od dawna, że większość ludności Stanów jest zasadniczo skorumpowana, a jej prawa należy poważnie zakwestionować. Oczywista niechęć społeczeństwa amerykańskiego do zmierzenia się na serio z problemami nędzy i rasizmu, i nasze obstawanie przy niemoralnej i daremnej wojnie skorumpowały, całkiem dosłownie, całe nasze polityczne życie. Gdzieś pomiędzy rokiem 1960 a 1965 utraciliśmy niewinność. Nie wierzymy już, że nasze intencje są czyste, a postęp nieunikniony, jesteśmy głęboko świadomi własnej winy i inercji. Staliśmy się cyniczni, nawet najlepsi spomiędzy nas takimi się stali, i przejawia się to coraz bardziej w histerii, z jaką reaguje na wszystko zarówno prawica jak lewica. Troska o precyzję słów, umiar sądów, o bezpretensjonalną rzeczowość twierdzeń uważana jest już za hipokryzję i złą wolę, w świecie ogarnianym z dnia na dzień bardziej przez demagogiczne prostactwo...

Poniedziałek. Jeden jest człowiek, który czuwa dzień i noc i rozumie doskonale cały obraz: psychiatra.

Biskupi i biurokraci to casus łatwy. Miewają jeszcze nawroty starego idealizmu, ale odkryli już, że aby interes szedł — trzeba iść na kompromisy siedemdziesiąt siedem razy dziennie. Muszą mówić sobie, że ostatecznie najlepsza ze wszystkich jest kombinacja idealizmu i siły.

Klerycy z seminariów także nie są specjalnie trudni. To ludzie, którzy bardzo wcześnie wpadli w pułapkę systemu i teraz zaczynają mieć wątpliwości. Mają nadzieję, że mogą jeszcze ocalić twarz i identyfikację z własną osobowością, przestawiając Kościół z teologii na zagadnienia społeczne.

Co do tłumów ze studenckiej Nowej Lewicy, różnych SDS SNICKÓW, to każdy czytelnik tygodników wie, że mieli trudne dzieciństwo. Prawdopodobnie nienawidzą własnych rodziców, i przemieszczają mściwość na całą klasę średnią. Oczywiście, być radykałem jest bardzo szykownie. Pokazuje się w ten sposób swoją żywotność, gdy się wątpi czy się istnieje rzeczywiście.

Skrajnie pro-murzyńscy biali nienawidzą oczywiście samych siebie. Chłostają siebie za pomocą chłostania własnej rasy i próbują przed sobą uciec przyłączając się do rasy innej. Hippie to prosta kombinacja obu tych rzeczy. Nie umie dać sobie rady ze światem, więc stara się go obalić.

Ludzie z Black Power mają pretensje całkiem realne. Ale czemu akurat oni, a nie jacyś inni spośród Murzynów? Musi to mieć jakiś związek z lękiem przed impotencją.

Wtorek. Marks przepowiadał, że kapitaliści sami się nawzajem wyniszczą przez wojny imperialistyczne, ale historia zdaje się wskazywać na tendencję analogiczną także w lewicach. Pożerają się wzajemnie w nieustannych morderczych sporach. Najzjadliwsza krytyka każdej sekty nie zwraca się na zewnątrz, lecz kieruje na grupę tuż obok, tylko trochę na prawo. Lewica jest tak samo skłonna jak prawica poszukiwać kozłów ofiarnych, i nasz cały ruch radykalny jest przesycony rozgoryczeniem i podejrzliwością, wobec tych szczególnie co jeszcze rok temu byli sprzymierzeńcami. Epitet „zdrady" jest na porządku dziennym i mnożą się wzajemne donosy.

Środa. Biskup wystosował list pasterski. Katolicy powinni przodować w walce o sprawiedliwość dla Murzynów. Nazbyt często pozostają w tyle. Tymczasem to jest prawdziwy test chrześcijaństwa. Wielu z nas jest chrześcijanami tylko z imienia.

Wpada do redakcji kleryk, który mieszka w slumsach i zajmuje się grupą młodzieży. Oto co jest jedynie prawdziwym chrześcijaństwem. Jeśli Kościół wreszcie nie przetrze oczu, i nie uzna tego, to równie dobrze może zwinąć interes jutro. Tak, biskupi piszą bardzo ładne listy, ale niech no ktoś spróbuje wyciągnąć od nich pieniądze.

Czwartek. Kawa z młodym działaczem walki z nędzą. Jest ex-katolikiem, wyraża się pogardliwie o duchownych ze slumsów. Większość to tylko filantropi. Kościół chce tylko w ten sposób ratować swój obraz, i ogrodzić swoje klombiki przed furorem ewentualnej rewolucji. Przechwytuje na swoje konto zasługi, które naprawdę mają tylko federalne akcje walki z nędzą.

Po południu przemawia radykalny działacz z „grup sąsiedzkich". Program federalny jest jedną wielką hańbą. Jest realizowany przez przepłacanych biurokratów z klas średnich, którzy łypią jednym okiem na instrukcje południowych kongresmanów, a drugim na interesy lokalnych władz. Dławią systematycznie każdy impuls rewolucyjny, jaki pojawia się w gettach. Prawdziwym celem walki z nędzą jest podkupienie i skaptowanie naprawdę bojowych aktywistów.

Piątek. Na herbacie u nauczyciela angielskiego zjawia się biały maoista. Mnóstwo ludzi tu tylko gada o rewolucji, ale gdzie oni wszyscy byli jak zeszłego roku zaczęły się prawdziwe akcje? Kto nie chce rzucać butelek z benzyną może sobie iść do diabła.

tłum. *Anna Morawska*

Z POEZJI MURZYNÓW AMERYKAŃSKICH

Kiedy mówi się o poezji Murzynów amerykańskich, przychodzi nam najczęściej na myśl folklor w postaci tzw. songów, lub religijnej, ludowej twórczości negro spirituals. *Tymczasem wśród Murzynów amerykańskich istnieje również szereg twórców oryginalnych, indywidualności pisarskich, ludzi piszących wiersze o niezależnych od folkloru wartościach artystycznych. Oto parę drobnych przykładów tej twórczości, zaczerpniętych z antologii* American negro poetry, *wydanej przez Arna Bontemps, którego utwór również znajduje się wśród publikowanych wierszy.*

Ted Joans

GŁOS Z TŁUMU

Gdy zobaczysz / człowieka / idącego
zatłoczoną ulicą / który mówi głośno /do siebie
nie uciekaj / w przeciwnym kierunku
lecz podbiegnij / ku niemu / bo to jest poeta.

Poeta nie grozi ci niczym
Poza prawdą

Arna Bontemps

GOLGOTA JEST GÓRĄ

1

Golgota jest górą
Purpurowym pagórkiem
Na którym pewnej nocy
Stracono dwóch złoczyńców
I jeszcze kogoś trzeciego
Tej nocy gorzko płakały kobiety
A ich łzy nie wyschły do dzisiaj
Płyną rzeką
Która i mnie pochłania

A gdy się już dokonało ludzie z Golgoty uciekli

Ja sam widziałem w życiu wiele gór
Blado-różowych, niknących za granicami nieba
Gdy nadchodzi wieczór.
Wspinałem się na starą Shasta
By ochłodzić w jej śniegach dłonie
Odpoczywałem w cieniu Popocatepetl
Słuchając jego szeptu, który zachęca do śmiałych czynów
Oglądałem Pireneje przeżywając rozkosz nocy egzotycznej
I spałem u stóp Fudżijamy wśród majaków śmierci.
Widziałem jeszcze wiele innych gór
Wyrastających z rozmarzonych równin
Jak piersi smukłych dziewcząt.
Któż pojmie ich ziemskie misterium.

Niektóre szczyty budzą grozę, inne są po prostu samotne.

2

Włochy mają swój Rzym, Kalifornia San Francisco
A dookoła nich znajdują się góry.
Sądzimy niekiedy, że one się tworzą
Jak mrowiska lub wydmy.
Być może, że powstają w podobny sposób —
Ale co jest początkiem góry!
Był nią Babilon
I trawą pokryta Niniwa
Zrodzona z pałaców i ogrodów.
Zastanawiam się również
Co spoczywa pod wzgórzami Meksyku i Japonii —

3

Pod górami Afryki
Leżą ukryte skarby
Złoto, drogie kamienie
I jej pogrzebana chwała.
Porasta je trawa
Czekająca na wiatr
Polują w niej nadzy murzyni
Poszukiwacze złota.
Jestem jednym z nich

Te góry są naszą własnością.
Jakże bym pragnął dotknąć
Własnymi palcami
Okruchów minionej sławy.

Oto oniemiałe z nieszczęścia pagórki
O przetrąconych plecach
Które tak mówią do siebie:
„Dzień jest rokiem" wołają —
„A tysiąc lat jest jednym dniem" —
„Oglądałyśmy karawany
zabierające nasze królowe na dwór Salomona.
A kiedy pojawił się pierwszy handlarz niewolnikami
Pochyliłyśmy głowy.
O bracia, nie trzeba dużo czasu
By żwir pożarł głazy
Lecz my pozostaniemy w miejscu, skąd odeszły królowe".

4

Dookoła mnie rosną wciąż góry
Niektóre tak małe, że prawie ich nie widać,
Inne są duże,
Ale wszystkie one będą kiedyś ogromne.
Wtedy ludzie zapomną
Z czego powstały.
O, świat pełen jest szczytów
A pod każdym z nich zostało coś pogrzebane
Urna ze szczątkami, od której liczy się czas.
Góry bywają samotne, a niektóre z nich wzbudzają trwogę.

I ja gdy umrę pewnego dnia
Zasypany zostanę ziemią.
Z prochu narodzi się góra.
Myślę, że będzie ona Golgotą.

Frank Marshall Davis

CZTERY WIDOKI NOCY

1

Skwapliwie
Jak kobieta spiesząca do kochanka
Noc wchodzi do sypialni świata

I kładzie się uległa
Twarzą w twarz
z zimnym księżycem

2

Noc to dziwne dziecko, które błądzi
Pomiędzy niebem i ziemią, skrada się
Do drzwi i okien, ochlapuje
Całe sąsiedztwo
Purpurową farbą.
Dzień
Jest troskliwą matką
Idącą z tyłu
Z ciepłym ubraniem w ręku.

3

Krąży
Od drzwi do drzwi
Sprzedaje
W czarnych torebkach miętówki gwiazd
Dropsy waniliowych księżyców
A gdy zebraknie towaru
Wlecze się do domu
Pobrzękując szarym bilonem
Nadchodzącego dnia

4

Krucha pieśń nocy
Rozpryskuje się na miliony
Cichych cieni
W blasku jazzu
Porannego słońca

Waring Cuney

NIEŚWIADOMA

Nic nie wie
O własnej urodzie
Myśli że jej brązowe ciało
Nie może być pełne chwały

Gdyby mogła zatańczyć
Naga
Pod palmami
Ujrzeć swe odbicie w rzece
Dowiedziałaby się o wszystkim

Ale na naszej ulicy
Nie ma palm
I nie można się przejrzeć w zlewie

Przełożył *Marek Skwarnicki*

AUTORZY:

Ted Joans, ur. 1928. Poeta i malarz towarzyszący swoją twórczością *Beat generation*. Większość życia spędził na barce rzecznej swoich rodziców, potem włóczył się. W roku 1951 ukończył jednak Indiana University i przystał do cyganerii nowojorskiej.

Arna Bontemps, ur. 1902. Poeta, prozaik i wydawca. Współtwórca antologii *Poezja Murzynów 1746—1949*. Wiersze pisał w latach trzydziestych, potem zajął się prozą. Najbardziej znana jego publikacja to *Sto lat wolności Murzynów* wydana w r. 1961. Pisze również książki dla dzieci, jest bibliotekarzem Uniwersytetu w Fisk.

Frank Marshall Davis, ur. 1905. Poprzednio dziennikarz, obecnie bez zawodu. Mieszka na Hawajach. Wydał trzy zbiory wierszy znanych w Ameryce.

Waring Cuney, ur. 1906 w Boston, Pennsylwania. Tłumaczony wiersz zdobył poecie popularność w całej Ameryce, gdy był on jeszcze studentem Uniwersytetu Lincolna. Poezje Cuneya figurują w większości antologii poetyckich.

STANISŁAW RODZIŃSKI

ARTYSTA – PO PROSTU CZŁOWIEK

Niniejszych kilka uwag — to refleksje na temat eseju Jacka Woźniakowskiego. Ponieważ zamknął on cykl kolejnych wypowiedzi tematycznie zbliżonych: w „Kulturze", „Polityce" i „Współczesności" — jest to też po części próba zebrania myśli z lektury tych wszystkich artykułów. Nie jest to więc polemika, ale kilka luźnych uwag, do sformułowania których walnie się przyczyniła rozprawa *Między dziełem a nicością*.

1. Przyczyn kryzysu, czy stanu ostrego zakrętu, w jakim znalazła się plastyka, nie należy szukać chyba zbyt daleko. Może w fakcie człowieczeństwa artysty — w jego życiu wewnętrznym czy społecznym.
2. Odsądzanie malarzy od intelektualizmu nie jest chyba założeniem Jacka Woźniakowskiego. Wydaje się natomiast, że skierowane do nich motto tego eseju powinno brzmieć: znaj proporcje mocium panie.

   Głupi malarz — to zły malarz, po prostu taki, którego obrazy nie będą dla nas partnerem. Trzeba więc, by malarze byli mądrzy. Niepotrzebni są chyba tylko przemądrzali. Weźmy kilka pojęć — powtarzanych przy okazji każdej prawie rozmowy o sztuce i spróbujmy przyjrzeć się im bliżej.
3. Termin w r a ż l i w y, który w pewnych kręgach równa się dopuszczeniu do wtajemniczenia, nie mówi już dzisiaj prawie nic albo zupełnie nic.

   Mówi się o uwrażliwieniu w procesie wychowania przez sztukę — może też niewłaściwie. Bardziej by odpowiadało tu określenie — wyrabiać ostrość obserwacji, wnikliwość spojrzenia czy otwartego umysłu. Wrażliwość jest tą kondycją, którą najłatwiej chyba złamać — dlatego trzeba nie tylko zmieniać nazwy, ale i w działaniu liczyć się z wymogami naszego czasu.

   Różne mogą być efekty, gdy na wrażliwego głośniej krzyknąć.

4. Odrębna sprawa, to stosunek do tradycji. Uwolnić się od tradycji nie wolno — bo traci się punkt odniesienia. Niewesoły los tego, który porównuje tylko to, co sam zrobił, np. na przestrzeni roku.

   Zupełnie inaczej, jeżeli świadomie stawiamy sobie cele najwyższe, najpoważniejsze. Powinien znaleźć się na przykład malarz, który na swój sposób i w swoim czasie zrobić chce to, czego dokonał kiedyś Rembrandt.

5. Równie ważny jest problem odpowiedzialności. Za mało odpowiadać za swoje sprawy tylko przed sobą samym czy grupą przyjaciół.

   Sprawdzanie się dzieła musi następować w kontakcie ze społeczeństwem jako grupą pojedynczych ludzi.

6. Do zamieszania przyczyniły się w pewnej mierze reprodukcje. Działają one jak lekarstwo, które może wyleczyłoby nam wątrobę — gdyby nie to, że przy okazji szkodzi na nerki. Bardzo wiele zawdzięczamy tym czarownym błyszczącym papierom, dzięki którym w jeden wieczór możemy poznać dorobek kilku wieków. W pewnym okresie wzrastania naszej świadomości plastycznej, reprodukcje są oknem na świat.

   Okna jednak El Greco zasłaniał, bo przeszkadzały mu w skupieniu. Zgiełk i szum zbyt często zagłusza to, co mogłoby dojrzewać w ciszy. Reprodukcja — to pamiątka, a spędzone przed obrazem godziny — wiedza. Powstaje bowiem u zbyt wielu chęć, by dorównać aktualnością i błyskiem wyrobom Skiry i Seemana. Mało, w każdym razie nieporównanie mniej tych, którzy by pragnęli wyciągać wnioski dla siebie z patrzenia na obrazy innych. Że patrzenie bywa różne? Oczywiście.

7. Artysta, były bohater — jak go określił Osęka, nie może zrezygnować z uczestnictwa, do czego skłania go Toeplitz. Rozważania Jacka Woźniakowskiego pozwalają patrzeć na rzecz najpełniej.

   Może więc — artysta po prostu człowiek.

8. Usłyszałem kiedyś pełne żalu pytanie: dlaczego malarz nie ma możliwości przekazania obrazem tylu treści jednocześnie, jak uczynił to Penderecki w *Pasji?*

   Odpowiadać można różnie.

   Albo: bo nie namalowano jeszcze tak dobrego obrazu.

   Albo: może był, tylko nie siedzieliśmy przed nim tak długo, jak na koncercie i nie zdołaliśmy go dla siebie odkryć.

   Albo: taki obraz jest w ogóle niepotrzebny.

   A przecież eksponowanie obrazów nawet pojedynczych było kiedyś wydarzeniem. Czy więc obrazy wypełniają inne potrzeby, niż muzyka (grające obrazy też już były)?

   A może obrazy nie są już w stanie pomagać nam w wielu spra-

wach, może malarz i obraz przejdą od spraw zasadniczych do drobnych usług?

Obyśmy nie doczekali takiego dnia.

9. Malarz (bo o niego tu chodzi) nie ma chyba potrzeby ubiegać się o nominację na intelektualistę. Kiedy potrafi — na pewno osiągnie jego społeczną rangę. Kiedy obrazy jego będą na tyle ważne, że nabiorą znaczenia filozoficznych twierdzeń, kiedy będą miały nie tylko chwilowe działanie, kiedy sprawdzą się w czasie.

Ale czy naprawdę istotne jest uganiać się za słowami, gdy wiele obrazów traci znaczenie po kilku tygodniach, ich twórcy natomiast nazywani są intelektualistami, nic poza tymi obrazami nie robiąc?

10. A zatem model artysty, który robi tylko swoje?

Który, jak mu się uda, to zostanie wielki, a jak nie, to pozostanie mu ciągłe — i co tu dużo mówić — beznadziejne malowanie obrazów?

Czy artysta, który ma się bronić przed zgiełkiem czasów, czy taki, co zatraci się w nich razem ze swą twórczością? Przesadzilibyśmy sądząc, że strapienia te są tylko naszymi, że podobnych pytań nie zadawano sobie przed nami. Historia przekazała nam — jeżeli się dobrze przyjrzeć — pewne wartości i kryteria, które są w sztuce trwałe. Każdy wiek odszukiwał je i kształtował na swoje podobieństwo, pozostawiając sobie tylko właściwe świadectwo, dla siebie odpowiednie znaki.

Jednym z najistotniejszych jest swoista *poetyka* dzieła, jego treść wewnętrzna przekazana środkami malarskimi. To, co robił Grünewald czy Rembrandt, Vermeer czy Permeke — to to samo — tylko inaczej przekazane. To właśnie człowiek zawarty w dziele.

Nawet paroksyzm płócien Pollocka, tak różny od przytoczonych poprzednio przykładów, zawiera taki sam sens. Niepowtarzalność form, autentyczna zawarta w nich treść — to sprawa człowieka-twórcy.

11. *Zaangażowany* artysta, *zaangażowana* sztuka.

Termin nowy — problem stary jak świat.

Dobra sztuka i dobry artysta zawsze był zaangażowany. Być zaangażowanym, to nie znaczy zaciągać się, ale świadomie przeżyć, wziąć na serio.

Jeżeli powtórzymy za Picassem, że obraz jest narzędziem walki i natarcia — nie demonizujmy tego twierdzenia. Dzieło osadzone w swoim czasie, wyrosłe z niego, pozostanie dobre na zawsze. Bowiem świadectwa bywają starsze lub młodsze, sensu jednak nie tracą. Może ktoś za jakiś czas będzie się spierać o szczegóły — ale nie zdoła obalić zasady. Martwa natura Zurbarana jest w równym stopniu dziełem zaangażowanym, jak batalistyczne obrazy Delacroix. W ostatecznym rozrachunku liczy się bowiem zaangażowa-

nie wewnętrzne artysty i jakość roboty z tego wynikła.

12. Niebezpieczeństwa w sztuce zaczęły się wtedy, gdy zaczęto pewne dzieła kwalifikować jako nowoczesne. One bowiem były od razu lepsze, mimo, że nikt nie miał za wiele czasu, by się o tym przekonać. Reszta natomiast, to były owe za szerokie spodnie czy druciane okulary, czyli coś, co niby się nosi, co spełnia nawet swą rolę — ale fatalnie wygląda w kontekście tak zwanych czasów.

Fascynacja faktem, że ciekawym czasom, czasom trudnym odpowiada trudna, wymagająca wysiłku w odbiorze sztuka, doprowadziła do paradoksu. O wiele łatwiej dziś przekonać odbiorcę do zainteresowania się sztuką, niż przekonać o jej potrzebie. Zainteresowanie sztuką traktuje się dzisiaj raczej jak chęć poznawania dziwów towarzyszących nowej cywilizacji, trudniej natomiast o głębokie pragnienie współżycia z dziełem, wynikłe z bezinteresownej konieczności psychicznej. Byłoby błędem za każdą cenę zdobywać odbiorcę, ale problemu tego pominąć nie sposób.

Obraz nie zawsze może być fotelem, o czym marzył Matisse, nie zawsze można patrząc nań uczuć się bezpiecznie i wygodnie. Trzeba bowiem uświadomić sobie, że odpoczywając na fotelu — łatwo zasnąć.

Funkcja dzieła sztuki nie tyle zmieniła się dzisiaj, co rozszerzyła w stosunku do czasów Matisse'a. Dziś musi być ono zaczynem przemyśleń, musi również obok funkcji estetycznych spełniać i moralne. Odbiorca na takie spotkanie powinien być przygotowany.

13. Okazuje się, że jakkolwiek byśmy patrzyli na problemy sztuki dzisiaj — napotykamy wiele spraw odwiecznie znanych. Zmianie uległy te obszary sztuki, które znalazły się na styku ze współczesną cywilizacją (jej swoisty stress na twórcę, przekaz, formy odbioru).

Na przykład problem zagrożenia, tak ponoć typowy jako zjawisko dzisiejsze, podejmowany był zawsze przez artystów, dzisiaj uległ nasileniu, bo nasiliło się zagrożenie.

Niezmiernie ważny jest człowiek — artysta, który w przedziwny sposób przyjmuje na siebie dramat tworzenia, odbywający się ostatecznie w samotności. Inna była samotność El Greca, inna Pollocka, zakończona tragicznie w starym modelu Forda. Różnica między treścią tych samotności — to zarazem różnica między dawnym i współczesnym artystą, między dawną a współczesną Sztuką.

Stanisław Rodziński

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

TEOLOGIA NADZIEI

W swym głośnym studium o teologii nadziei [1] Jürgen Moltmann, wy-
kładowca z Bonn próbuje dać nową interpretację eschatologicznego
:harakteru wiary chrześcijańskiej. Zbyt już długo teologia zachodnia
widziała w eschatologii tylko naukę o rzeczach ostatecznych, i to
naukę wiążącą prawdy ostateczne z ostatnim dniem ludzkości, tak że
nie mają one krytycznego wpływu na dni, które przeżywamy po tej
stronie kresu historii. Pod koniec dziewiętnastego wieku J. Weiss
. A. Schweitzer odkryli na nowo eschatologię, ale i oni nie potrafili
jej ożywić. I dla nich była to wiedza o tym, co nadprzyrodzone, i o wiecz-
nym kole historii. Także K. Barth w swej wczesnej twórczości nie
przemyślał do głębi eschatologicznej istoty chrześcijaństwa — w jeszcze
mniejszym stopniu stać było na to Bultmanna. Obaj wypracowywali
eschatologię „teraźniejszości", którą, ze względu na jej kantowskie źró-
dła, lepiej można by określić jako eschatologię „transcendentalną". Ce-
chą jej jest przekonanie, iż objawienie będzie obowiązywać tak samo
po wszystkie czasy — bo wszystkie czasy są równe wobec wieczności
tak samo do niej ustosunkowane: bezpośrednio do niej prowadzą. His-
oria zaś bez reszty mieści się w kategoriach tego, co przemija [2]. Dla
Bartha objawienie jest samoobjawieniem Boga. Jego sens, cel i przy-
szłość są w Bogu, ukryte w Nim. Objawienie nie odsłania przyszłości
poprzez obietnicę. Oznacza ono udzielanie się wiecznego i ponadczaso-
wego Boga; Bóg udziela się człowiekowi i wtedy człowiek widzi w Nim
zawsze obecny transcendentny sens każdej chwili, każdego poszczegól-
nego momentu. W ten sposób eschatologia Bartha staje się teologią
transcendentalnej subiektywności Boga. Objawienie
eschaton rozumiane są jako epifania, odsłonięcie się wiecznej obec-
ności Boga w czasie, w momencie pozbawionym przyszłości.

W przeciwieństwie do tego teologię Bultmanna można scharaktery-

---

Theologie van de hoop. „Tijdschrift voor Theologie", I (1967).

[1] Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* Chr. Kaiser Verlag, München
)64.

[2] „Alle Zeiten werden gleich unmittelbar zur Ewigkeit, und Geschichte wird
zum Inbegriff der Vergänglichkeit" (s. 65).

jako teologię transcendentalnej subiektywności człowieka. Dla Bultmanna objawienie polega na tym, że w momencie eschatologicznym człowiek odnajduje siebie, przychodzi do siebie, uzyskuje swą *Eigentlichkeit* (autentyczność). Ale tu wymiar przyszłościowy także nie jest w pełni dowartościowany, nie oddaje mu się sprawiedliwości. Chociaż mówi się wiele o „przyszłościowości" Boga, jednak pojmuje się ją jako trwającą na wieki obecność. Podobnie wiele się mówi o człowieku pielgrzymującym, o człowieku w stanie drogi, ale i to rozumie się statycznie: sam akt wiary stanowi ostateczną realizację człowieka; już w nim człowiek znajduje się w stanie ostatecznego wypełnienia — nie ma już czego oczekiwać, nie ma już nic, z racji czego miałby być w drodze — ani świat, ani cielesność, ani historia nie przedstawiają takich racji. Obok tego niezrozumienia przyszłościowej orientacji wiary Moltmann krytykuje też Bultmannowskie przeciwstawienie między wierzeniem jako rozumieniem siebie — „wiedzą człowieka o sobie samym" — a rozumieniem świata, które nie ma nic wspólnego z wiarą. Dla Moltmanna rozumienie siebie i rozumienie świata tworzą całość, jedność, ponieważ człowiek staje się sobą tylko w kontakcie ze światem. Wiara ma więc być przyszłością nie tylko dla człowieka lecz i dla świata.

Obie wspomniane eschatologie musiały okazać się nie wystarczające, gdyż — w ostatecznym rozrachunku — obie wywodzą się z tego kierunku greckiej myśli, który w Logosie doświadcza „epifanii wiecznej obecności bytu" i w niej znajduje prawdę. Ta orientacja musi zostać pokonana, abyśmy mogli zacząć mówić właściwym językiem eschatologii. Jest to język obietnicy, tej obietnicy, która nadała kształt mowie, nadziejom i doświadczeniom Izraela. Właśnie żyjąc z obietnicy Izrael ujrzał swą historię w nowym świetle, zaczął ją widzieć we właściwy sobie sposób.

Myślenie eschatologiczne to samo jądro wiary chrześcijańskiej. Ale w naszej teologii nie stanowi ono głównego ośrodka. Trzeba odzyskać utracony wymiar eschatologiczny. Właśnie brak prawdziwej eschatologii, jej zanik spowodował, że Kościół zachodni mógł przejąć rolę dawnej rzymskiej religii państwowej, że godził się być koroną istniejącego porządku rzeczy, nie przejawiając krytycznej siły eschatologicznej nadziei.

W rzeczywistości wierzyć po chrześcijańsku to być pochłoniętym przez to, co eschatologiczne, to mieć nadzieję, być zorientowanym naprzód, ku temu, co leży przed nami... Dlatego wiara otwiera i zmienia teraźniejszość. Bóg objawienia chrześcijańskiego to Bóg nadziei. Objawia się jako Bóg obietnicy odsłaniającej nową przyszłość. Obietnica z jednej strony głosi przyszłość, której jeszcze nie ma — dlatego, gdy chodzi o rzeczywistość zastaną, pierwszym owocem obietnicy jest *inadequatio rei et intellectus*. Z drugiej strony obietnica stwarza

nożliwość" i tym samym „przyszłość" — bo Bóg powołujący do istienia z niebytu niejako stawia przed nami zapowiedziane wydarzeie — stworzenie od nowa z niczego, wskrzeszenie umarłych.

Bóg chrześcijan nie jest Bogiem w nas czy ponad nami, lecz Bogiem rzed nami — *mit Futurum als Seinsbeschaffenheit* (E. Bloch). To inny óg niż ten, który panuje w myśli greckiej. Myśl grecka zakłada objaienie tego, co wieczne, nieprzemijające i boskie w tym, co ludzkie, oczesne i nietrwałe — chrześcijanin zaś wierzy w Boga obietnicy, tóry przyrzekł nam wierność i dlatego nam się udziela. Myślenie eckie pyta o teraźniejszość tego, co wieczne, myślenie chrześcijańkie — o przyszłość tego, co zapowiedziane. Chrześcijańska nauka objaienia nie jest więc częścią teodycei, i nie można jej też uważać za dpowiedź na żądanie Boga zawarte w problematyczności ludzkiego ytu. Objawienie trzeba rozumieć eschatologicznie, to znaczy w perspekwie obietnicy i oczekiwania, spodziewania się prawdy. Korelatem iary nie są „tezy" objawienia, lecz obietnica Boga — wiara i obietica najściślej łączą się ze sobą. Widać to wyraźnie w Starym Testaencie, gdzie Izrael — także stawszy się już ludem osiadłym — nadal ci Boga jako zapowiedzianego na pustyni. Epifanie Boga stale wiążą ę ze słowami Jego obietnicy. Stąd dla Izraela historia ma sens i można niej mówić o tyle, o ile kształtują ją słowa i czyny Jahwe (tak vierdzi Moltmann za znanym biblistą G. von Radem). Objawienie e polega na statycznie pojętym odsłonięciu się „osobistej tajemnicy" oga (tu z kolei Moltmann przeciwstawia się poglądom W. Zimerliego). Objawienie to zawarcie przymierza obejmującego przyszłe ydarzenia. W działalności proroków przymierze rozszerza się na szystkie ludy. Jego treść wzbogaca się i intensyfikuje: chodzi o zwyęstwo nad śmiercią. W odróżnieniu od von Rada Moltmann sądzi, że okaliptyka nie nadaje kosmicznego sensu kresowi historii, lecz raczej yjaśnia kosmos w aspekcie eschatologicznym i historycznym. Także ojawienie Nowego Testamentu musi być rozumiane w ten sposób: wangelia to także e p a n g e l i a (obietnica). W Chrystusie Bóg radyalnie weryfikuje swoje przymierze. Jedyne w swoim rodzaju histoczne wydarzenie śmierci Jezusa na krzyżu i jego wskrzeszenia przez oga jest fundamentem naszej nadziei. Tu właśnie Bóg jeszcze raz łosił się „stwórcą z niczego" — i skoro Bóg wskrzesił Jezusa, wyłnienie Jego obietnicy co do nas jest pewne. Dla Moltmanna zmarychwstanie Jezusa ściśle biorąc nie jest wprost wypełnieniem Stago Testamentu, lecz raczej jego potwierdzeniem, obietnice Starego stamentu znajdują w Chrystusie swą przyszłość. Nowy Testament st inwestyturą, ustanowieniem w mocy, ogłoszeniem panowania dawch obietnic. Samo zmartwychwstanie nie może być ich wypełniem — bo wtedy znów moglibyśmy popaść w eschatologię teraźniejości, tak jakby wieczność już była obecna, jakby była już dziś naszym

stanem — tak jak to przypuszczano w dobie starochrześcijańskiego entuzjazmu. A przecież dla Pawła wspólnota z Chrystusem to wspólnota z Ukrzyżowanym. Ochrzczeni umarli z Chrystusem, ale jeszcze nie uczestniczą w Chrystusie niebiańskim; w obrębie kultu nie mówi się o tym w trybie dokonanym. Możemy powiedzieć za E. Käsemannem, że „o uczestnictwie w zmartwychwstaniu nie mówi się w czasie przeszłym dokonanym lecz w czasie przyszłym". Chrześcijanin teraz uczestniczy w zmartwychwstaniu Chrystusa tylko poprzez nadzieję. Zmartwychwstanie chrześcijanina jest czymś aktualnym tylko jako obietnica. Słowo Boże jest obietnicą życia wiecznego, ale jeszcze nie samym życiem wiecznym. A ponadto samo zdarzenie zmartwychwstania wybiega niejako w przyszłość. Chrystus zmartwychwstały ukazuje się jako ten, kim będzie — Chrystus zwycięży, ale dotąd jeszcze istnieje panowanie śmierci, sprzeciwiające się Bogu.

W tej nadziei chrześcijanin będzie zmagać się ze światem, wraz z Chrystusem weźmie na siebie cierpienie i śmierć i tak będzie głosić przyszłość zmartwychwstania. Eschatologia przyszłościowa i eschatogia Krzyża zachodzą na siebie. Właśnie wychodząc od eschatologicznego „jeszcze nie", możemy zrozumieć czym jest „historia": leży ona w strefie napięcia między obietnicą Chrystusa i jej ostatecznym wypełnieniem. Właściwie dopiero obietnica konstytuuje historię inicjując w jej obrębie swój własny proces. Nie możemy więc — podkreśla Moltmann — wejść na drogę uniwersalnie historycznej eschatologii, ani, jak W. Pannenberg, zaakceptować teorii „postępującego" objawienia. W procesie historii całe stworzenie, człowiek i świat, w którym nie wszystko jest dobre, objęty zostaje nadzieją obiecanego przez Boga nowego stworzenia. To pociąga za sobą fakt, że na tym świecie nadzieja wzywa do *Negation des Negativen*, do protestu i sprzeciwu wobec złej rzeczywistości, w imię tego, co przyszłe, możliwe i obiecane. Objawienie zawiera więc w sobie misję — chrześcijanie są posłani w historię, mają ustawicznie wytaczać rzeczywistości proces, ujmując się za prawdą i sprawiedliwością.

Włączając się w zainicjowany przez obietnicę proces historii człowiek odkrywa tajemnicę ludzkiego bytu: człowieczeństwo jest zawsze przed nami, jest zadaniem. Jest więc ono nie subsystencją lecz ek-systencją. To znaczy, że człowiek ustawicznie się rodzi, słowo Boże wzywa go, pociąga naprzód, niepokoi. Poprzez powołanie człowieka także świat został uhistoryczniony. Posłannictwem człowieka jest zmieniać świat, a nadzieja eschatologiczna wskazuje, że możność zmieniania świata jest czymś ważkim, pełnym znaczenia. Chrześcijaństwo ma stanowić w społeczeństwie współczesnym „wspólnotę Wyjścia" a nie doskonale przystosowaną, konformistyczną grupę.

Studium Moltmanna niewątpliwie bardzo wiele daje do myślenia. Jego znaczenie można by określić następująco: książka ta stanowi przezwyciężenie dualizmu egzystencji i świata w ujęciu Bultmanna. Wpro-

wadza ona w przyszłościową orientację całej teologii. Teologia Moltmanna zasługuje też na uwagę głównie ze względu na jego próbę powiązania przyszłości człowieka i świata z samą treścią wiary. Cenny jest też jego wysiłek nawiązania dialogu między chrześcijaństwem a marksizmem (trzecie wydanie niemieckie zawiera aneks, gdzie Moltmann dyskutuje z E. Blochem, pod którego wpływem wyraźnie pozostaje).

Lecz książka ta nasuwa też liczne i zasadnicze uwagi krytyczne. Po pierwsze, rozważania Moltmanna mają charakter nazbyt formalny i ogólnikowy. Wykłada on, że akt wiary skierowany jest ku przyszłości, ale nie mówi nic o tym, jaki ma mieć konkretny kształt postulowana przez niego chrześcijańska „czynna nadzieja". A po drugie — i tu dotykamy sprawy najpoważniejszej — Moltmann przeciwstawia się takiemu ujęciu objawienia, w którym Bóg jest obecny dla człowieka jako Wieczny, ponieważ przez to chrześcijanin sam jak gdyby się „uwiecznia", pozostawia historię poza sobą, pogrążając się w rzekomo już zdobytą wieczność. Moltmann słusznie protestuje przeciw pojmowaniu wiary, które zakładałoby rezygnację z historii. Nasuwa się jednak pytanie, czy wobec tego istotnie trzeba przestać pojmować objawienie Boga jako jego samoobjawienie. Właściwie pojęte samoobjawienie Boga bynajmniej nie oznacza rezygnacji czy przekreślenia historii. Samoobjawienie Boga może być rozumiane jako absolutny grunt ludzkiego działania tworzącego historię. Tym samym uznaje się wewnętrzną więź między tym, co „obecne", „teraźniejsze", a tym, co „przyszłe", podczas gdy Moltmann reagując przeciw Bultmannowi odrzuca wszelką formę eschatologii teraźniejszej. Nie jest to zresztą dziwne, ponieważ Moltmann znajduje swoją właściwą inspirację w Starym Testamencie a niedostatecznie wykorzystuje objawienie Nowego Testamentu. Czyż nie możemy tym usilniej oczekiwać Królestwa Bożego, skoro już jest ono wśród nas? Podobny zarzut można też postawić antropologii Moltmanna. Człowiek jest tu określony jako istota wyłącznie eks-centryczna; ale czyż aby oddać sprawiedliwość człowieczeństwu, nie musimy uznać, że ta „eks-centryczność" jest zakorzeniona w jakimś byciu sobą, a więc w subsystencji?

M. J. Houdijk
tłum. hb

Z PROBLEMÓW KOŚCIOŁA W AZJI

W 145/146 nrze „Znaku" zamieszczony był interesujący i ważki artykuł ks. Tissa Balasuriyi pt. *Światowy apartheid*. Przypominamy, że ks. Balasuriya jest rektorem Aquinas University w Colombo na Cejlonie i redaktorem wydawanego przez ten Uniwersytet miesięcznika „Quest". Sądząc po znakomitym, mocnym artykule przysłanym do „Znaku" (o kontaktach między „Znakiem" a „Questem" świadczy także zamieszczony w nrze 12 „Questu" skrócony artykuł Jerzego Turowicza przedrukowany z „Tygodnika Powszechnego" z dn. 10 IV 1966 na temat koegzystencji chrześcijaństwa z socjalizmem w Polsce), należało się spodziewać, że „Quest" zaprezentuje problematykę odważną i równocześnie szczególnie interesującą jako pismo wychodzące w egzotycznym i dalekim kraju. „Quest" nie zawodzi oczekiwania. Z jednym zastrzeżeniem: to pismo musi się czytać z myślą o kraju, w którym się ukazuje. A równocześnie jego lektura otwiera oczy na to, jak pewne bliskie nam problemy są i tam aktualne. Mam na myśli sprawy związane z realizacją postanowień II Soboru Watykańskiego.

„Quest" jest pismem posoborowym, zaczął wychodzić w styczniu 1966 z wyraźnym celem informowania społeczeństwa cejlońskiego i propagowania w nim — oczywiście głównie wśród tamtejszych chrześcijan — problematyki omawianej na Soborze i tej, która wyłoniła się już potem, ale w związku z nim. Wyrazem tego jest przede wszystkim zamieszczanie fragmentów dokumentów soborowych w angielskim tłumaczeniu („Quest" wychodzi w języku angielskim), choć zapewne ze względu na małą objętość pisma, o wiele mniejszą niż „Znaku", tylko bardzo krótkich fragmentów.

Jeśli chodzi o realizację uchwał Soboru, znamienne jest tempo zachodzących na Cejlonie zmian. W r. 1966, kiedy ukazywały się pierwsze numery pisma, zawierały one informacje o sprawach tak u nas, zdawałoby się, znanych i tylekroć opisanych, że odnosiło się wrażenie, iż ma się przed sobą wykład „dla maluczkich". Tak zresztą musiało być. Były to bowiem początki informacji soborowej, a poza tym pismo w założeniu nie miało być zbiorem uczonych traktatów, lecz informacji o szerokim zasięgu. Do tego typu materiałów zaliczyć można np. artykuł ks. Muttukumaru z 3-go nru „Questu" traktujący o dość znanych i oczywistych dla nas aspektach wspólnych akcji ekumenicznych między różnymi wyznaniami chrześcijańskimi, kładący nacisk przede wszystkim na wspólną pracę i wspólne praktykowanie przykazania miłości bliźniego, a dopiero później na wspólną modlitwę, zakończony konkluzją o konieczności troskliwego planowania takich akcji. Informacyjny, a zarazem teoretyczny charakter ma interesujący trójgłos ks. Dudleya Perery, dr N. D. W. Lionela i Gustavo Ramireza na temat natury aktu seksualnego i wynikających z tego implikacji, dotyczących ingerencji

człowieka w naturę tego aktu, regulacji urodzin, dobra całości rodziny, miłości małżeńskiej — wobec sytuacji w dzisiejszym świecie. Jest to, jak wiadomo, problem w ogóle bardzo dziś nabrzmiały, a dla krajów Wschodu szczególnie.

Znamienne więc jest, że już w pierwszych numerach „Questu" sięgnięto do spraw najbardziej żywotnych i słusznie w formie stosunkowo przystępnego wykładu, a że trafił on do czytelników, świadczą liczne, gorące listy do redakcji, pełne podziękowań i zachęty. Jeśli więc zważymy, że są to początki — a porównajmy je z wieloletnią działalnością „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku" u nas — uderzy nas ton ostrej krytyki w artykuliku Leonarda Obrisa z 3 nru „Questu", który jest komentarzem do innego artykułu z poprzedniego numeru na temat odnowy Kościoła na Cejlonie. Obraz sytuacji opisanej przez Obrisa jest uderzająco podobny do obrazu sytuacji na polu odnowy życia Kościoła w pewnych krajach, dość — zdawałoby się — od Cejlonu odległych. Tu świat nagle wydaje się mały, a Cejlon, kraj egzotyczny, dziwnie się przybliża... Artykulik atakuje objawy hamowania na Cejlonie wprowadzania w życie postanowień Soboru, apatię i obojętność duchowieństwa i katolików, trwające wciąż przywiązanie do ceremonii i pompy wbrew definicji o Kościele ubogich; odnotowuje zdumiewające próby upraszania w Rzymie przez hierarchię o specjalną dla Cejlonu dyspensę od realizacji uchwał soborowych. Wśród duchowieństwa wyczuwa się jakby lęk przed utratą dotychczasowych pozycji. Z ambon nie słychać rzeczowej informacji, a w czasie trwania Soboru zainteresowanie nim sprowadzało się li tylko do modlitw w jego intencji. Od czasu do czasu pojawia się jakaś inicjatywa, tę jednak Kościół cejloński szybko utrąca. Wyczuwa się karygodny brak działania ze strony hierarchii. Wydaje się, że duchowieństwo uważa laikat za groźne niebezpieczeństwo. Poza nieznacznymi zmianami w liturgii na Cejlonie nie robi się nic. Artykuł jest wezwaniem laikatu cejlońskiego do działania, szerzenia informacji soborowej, budzenia „śpiącego Kościoła". I oto w rok później czytamy o przygotowaniach do ogólnokrajowego Synodu Kościoła na Cejlonie. W pracach przygotowawczych biorą udział zarówno duchowni, jak i świeccy, których gorąco do tego udziału się zachęca (w Kronice religijnej „Tygodnika Powszechnego" z dn. 14 I 1968 r. czytamy: „Katoliccy biskupi Cejlonu wezwali nie tylko księży, lecz również świeckich do udzielania rad i wskazówek dotyczących przyszłego ogólnokrajowego zjazdu duszpasterskiego zwołanego na czerwiec 1968 r. W pracach przygotowawczych do Zjazdu bierze udział blisko 250 kapłanów diecezjalnych i zakonnych oraz katolików świeckich"). Przygotowaniami do Synodu zajmuje się 12 numer „Questu" z marca 1967 r. W licznych artykułach traktuje o problemach, którymi zajmie się Synod — mający być wyraźną kontynuacją Vaticanum II, nawet w procedurze przygotowań i obrad, podobnie jak ostatnio diece-

zjalny Synod w Santiago de Chile. Czytamy więc o udziale świeckich w przygotowaniach do Synodu, o roli opinii publicznej w Kościele w procesie dostosowywania Kościoła do potrzeb i zadań we współczesnym świecie, o misji przekazania całemu światu posłania soborowego w językach zrozumiałych dla każdego narodu, co oznacza nie tylko przekład uchwał na języki narodowe, ale przełożenie ich w duchu lokalnych kultur i obyczajów. To właśnie ma być zadaniem Synodu cejlońskiego. Artykuły dają wyraz nadziejom, jakie cejlońscy katolicy duchowni, zakonni i świeccy pokładają w Synodzie, nadziejom na reformę Kościoła, pragnieniom Kościoła „bardziej Chrystusowego i godnego miłości". Zawierają praktyczne rady, jak zorganizować przygotowania i współpracę duchownych ze świeckimi, żądania ciągłej i obfitej informacji o aktualnym stanie spraw. I ze wszystkich artykułów bije przekonanie o roli laikatu w Kościele, stanowiącego „dziewięćdziesiąt dziewięć" procent ludu bożego (tak brzmi tytuł rozdziału jednego z artykulików). Kiedy tak czytamy wypowiedź po wypowiedzi, wszystko wydaje nam się prawie aż nadto znajome. Tyleśmy o tych sprawach czytali! Czujemy, że nic odkrywczego się nie dowiadujemy, a zarazem, że jest jakaś istotna różnica między tym dalekim krajem, który należy do krajów rozwijających się, a nami: że tam się coś dzieje: Synod zwołany na czerwiec 1968 r., Synod w toku przygotowań, a w r. 1967 już pisze się o Kanonie mszy św. odmawianym w językach narodowych *all over the world* — w kraju, gdzie w r. 1966 zaczęło się dopiero informować społeczeństwo o Soborze w nowootwartym piśmie, jakim był wówczas „Quest" — a jak jest u nas, którzy, zda się, wszystkie te problemy znamy na pamięć i odczuwamy nawet jałowy przesyt nimi?

„Quest" zajmuje się problemami świadectwa chrześcijańskiego w świecie współczesnym, określenia istoty Kościoła, odnowy liturgii, formacji księży, ekumenizmu ze szczególnym uwzględnieniem stosunku do religii niechrześcijańskich na Cejlonie — głównie buddyzmu i hinduizmu — a także dialogu z marksizmem; zajmuje się problemem wychowania i kształcenia młodzieży, który wydaje się mieć szczególne znaczenie dla Cejlonu, jako kraju uprzemysławiającego się i reorganizującego gospodarkę pozostawioną w spuściźnie po czasach kolonialnych, gdy Cejlon był głównie dostarczycielem surowców, a nie producentem; zagadnieniami sprawiedliwości społecznej, związanymi z „trzecim światem"; wreszcie stosunkiem Kościoła do masowych środków przekazywania myśli (dobry, gorący artykuł Victora Gunewardena w nrze 3 „Questu" o olbrzymim znaczeniu sposobów i metod, jakimi głosi się Słowo Boże).

Problemowi księdza w dzisiejszym świecie, jego życia, roli, powołań poświęcony jest bardzo dobry nr 17 „Questu". Ks. Tissa Balasuriya pi-

sze doskonały wstępny artykuł o odnowie Kościoła i zadaniach, jakie stawia ona przed księżmi, a także ewentualnych konfliktach moralnych, w jakie ksiądz może popaść, gdy nakazy II Soboru Watykańskiego są rozbieżne z nakazami hierarchii w jego kraju. Problem podstawowy, to właściwe odczytanie, czym jest powołanie kapłańskie, kim ma być ksiądz i jaki ma być jego stosunek do świata. Znakomity artykuł o tym zamieszcza w tym numerze „Questu" ks. Mervyn Fernando, rozpatrując te problemy w świetle Nowego Testamentu i historycznego rozwoju koncepcji księdza. Czytelnika uderza prostota i otwartość, z jaką pisze się o tych — i właściwie wszystkich — zagadnieniach na Cejlonie. Artykuły te starają się ustawić w nowym oświetleniu nie tylko cele i postawę zwykłego księdza, ale także biskupów, ubolewając nad tym, jak dziś urząd biskupi wygląda: „Biskupi (..) (przynajmniej większość z nich, jeśli nie wszyscy) są w istocie raczej administratorami niż pasterzami — sytuacja, którą św. Paweł potępiłby zdecydowanie. To prawda, że warunki współczesnego życia zawsze wymagają pewnej ilości administracji w pasterskim apostolacie. Ale brak zaufania do świeckich nie usprawiedliwia obciążania biskupa i księdza pracą administracyjną, która ich odciąga od właściwych zadań." (z art. ks. Fernando, s. 205). Artykuł Fernando rewiduje także pokutujące jeszcze czasem fałszywe pojęcia każące księdzu żyć w odosobnieniu i oderwaniu od życia ludzi świeckich, które faktycznie są rezultatem wpływu życia zakonnego na życie kleru świeckiego. „Obecność w świecie i dla ludzi jest zasadniczym wymaganiem, jakie stawia służba, jeżeli ma być ona niesiona w świat w duchu Nowego Testamentu.(...) Nie można powiedzieć, ażeby w istniejących strukturach życia kapłańskiego i służby kapłańskiej, które odsuwają księdza fizycznie, psychologicznie, uczuciowo i umysłowo od życia chrześcijan w świecie, zgodnie ze wzorami życia zakonnego, ksiądz był obecny dla swych wiernych, jak to wyżej zostało nakreślone, aby móc w pełni efektywnie pełnić swą służbę." (s. 208).

Sprawą odnowy liturgii w Azji zajmuje się niezwykle interesujący, obszerny artykuł ks. Balasuriyi *Renewal of the Liturgy in Asia* (nawiasem mówiąc, artykuły jego należą do najlepszych: najgorętszych i najradykalniejszych, a przy tym najrozsądniejszych w „Queście"). W pierwszej części artykuł zajmuje się historycznym ukształtowaniem dzisiejszych tekstów i formuł liturgicznych, nawiązujących przede wszystkim do pewnego modelu świętości, kojarzącego się raczej z życiem klasztornym i kapłańskim, niż świeckim (stąd rola łaciny w liturgii niezrozumiałej dla ludu) i zaniedbujących prawie zupełnie aspekt uświęcenia poprzez życie czynne w świecie. Liturgia kładzie nacisk na uwielbienie Boga w niebiesiech. „Tak rzadko — jeśli w ogóle — wielbimy Boga w bliźnim... tak rzadko chwalimy Go i służymy Mu w osobie ubogiego, głodnego, nagiego, bezdomnego, więźnia." (s. 3).

Dodajmy, że poza samą Ewangelią właściwie tylko fragmenty z tekstów św. Pawła w liturgii zajmują się tym aspektem życia chrześcijanina. „Dechrystianizację wielu z zachodnich krajów i gwałtowne rozprzestrzenianie się ateizmu należy także rozpatrywać w tym kontekście." (s. 4). Efektem tak uformowanej liturgii był przerost sentymentalizmu: obrzędy liturgiczne nie miały bezpośredniego związku z codziennym życiem i pracą ludzi. Ks. Balasuriya postuluje wytężoną współpracę teologów i duszpasterzy nad takim ukształtowaniem tekstów liturgicznych, by odpowiadały na potrzeby i problemy nurtujące dzisiejszy świat. Jakkolwiek artykuł pisany był w związku z liturgiczną konferencją w Manili (23—29 IV 1967 r.) i dotyczy odnowy liturgii w Azji, te aspekty odnowy, o których traktuje jego pierwsza część, odnoszą się nie tylko do krajów Azji. Dalsze części artykułu wiążą się z zagadnieniami koegzystencji różnych religii. Ks. Balasuriya wychodzi od tego, co nazywa „antropologicznym wymiarem" odnowy liturgicznej: faktu docenienia człowieczeństwa, widzenia człowieka. „Nieobecność jego (tego faktu; przyp. mój) była jednym z głównych filarów faryzeizmu — ponieważ modlili się oni ustami, aby ludzie ich widzieli, lecz ich serca były twarde i nie współczuły ludzkim cierpieniom i ślepe były na wyzysk." (s. 9). W liturgii widzenie człowieka i jego potrzeb musi się ściśle wiązać z tajemnicą Chrystusa i misją Jego Kościoła w świecie. „W ten sposób trzy aspekty: głoszenia Słowa Bożego, uwielbienia Słowa i świadczenia Słowu w służbie i miłości mogą zostać powiązane razem tak, że jeden będzie inspirował drugi. To właśnie oddzielenie ich od siebie sprawia często, że chrześcijanie, którzy uroczyście i poważnie wielbią Boga, nie dają świadectwa chrześcijańskim wartościom w codziennym życiu." (s. 12). Artykuł postuluje pewne powiązanie świąt kościelnych i ich liturgii ze świętami świeckimi, jakie obchodzi cały świat, i jakie oddają hołd wartościom ludzkim, jak np. Dzień Dziecka, 1 Maja, Dzień Kobiet itd. (ten postulat u nas jest częściowo realizowany).

Niewątpliwie najciekawsze aspekty artykułu ks. Balasuriyi — to te, które dotyczą powiązania odnowy liturgicznej z prastarymi kulturami i wielkimi religiami Azji. Soborowa *Konstytucja o liturgii* mówi wyraźnie o akceptowaniu i asymilowaniu w obrzędach liturgicznych tych elementów lokalnych kultur, które przekazują lub wyrażają ogólnie uznane wartości. Problem ten nie pociąga za sobą żadnych teologicznych komplikacji. Chodzi więc zarówno o wprowadzenie pewnych uświęconych tradycją obrzędów lokalnych do ceremonii udzielania sakramentów, np. przy sakramencie małżeństwa, do ceremonii pogrzebowych itp., jak i o udział chrześcijan w takich obchodach jak uroczystości noworoczne, wypadające w krajach południowo-wschodniej Azji między lutym a kwietniem. Te uroczystości noworoczne, tzw. na Cej-

lonie Nowy Rok Sinhalański (Sinhala — nazwa języka i jednego z głównych plemion tubylczych na Cejlonie) opisuje w 3 nrze „Questu" Vernon Halpe. Tradycja tych obchodów jest bardzo stara. Istotą ich jest całkowite zamknięcie minionego okresu życia i rozpoczęcie zupełnie nowego. Wyrazem pierwszego jest zaniechanie wszelkiej pracy, nawet domowej, zamknięcie się w ścisłym gronie rodzinnym i odcięcie od świata zewnętrznego, a ewentualne wspólne zebrania ograniczają się tylko do modlitw i medytacji. Nowy Rok rozpoczyna się szeregiem symbolicznych czynności: rozpaleniem ognia, gotowaniem posiłku w nowym naczyniu, dotknięciem narzędzi pracy, rytualną wymianą monet jako symbolu zapoczątkowania handlu, przyjęciem gościa przy pierwszym posiłku itd. Potem następuje przyodzianie się w nowe szaty i szereg zabaw poprzedzających normalne podjęcie pracy. Jak wynika z artykuliku Vernona Halpe chrześcijanie do tej pory odcinali się od tych uroczystości nie biorąc w nich udziału, traktując je jako pogańskie, a więc niezgodne z duchem chrześcijańskim, niegodne uwagi, żeby nie rzec — szkodliwe. Halpe proponuje szersze i głębsze włączanie się katolików i w ogóle chrześcijan w te tradycyjne obchody, które są traktowane także jako wyraz patriotyzmu i zawierają w sobie bardzo piękną symbolikę, słusznie zwracając uwagę na to, że separacja chrześcijan może jedynie pogłębiać przepaść między nimi a wyznawcami innych religii i umacniać ich przekonanie, że chrześcijaństwo jest czymś obcym kulturze cejlońskiej i narzuconym w całości z zewnątrz, a tym samym umacniać opór przeciwko niemu. Praktyczne wskazówki, jak mogłoby wyglądać uczestnictwo chrześcijan w obchodach sinhalańskiego i tamilskiego Nowego Roku podaje artykulik D. S. H. Karunaratne w 12 nrze „Questu".

Ale wróćmy do artykułu ks. Balasuriyi i wielkich religii Wschodu. My, chrześcijanie, grzeszyliśmy dotąd straszliwie jedną z wad głównych, pychą. Wedle naszego przekonania tylko my posiadaliśmy Prawdę; wszystkie inne religie uważaliśmy za całkowicie fałszywe. I w tym duchu odbywały się podboje kolonialne od czasów Kolumba oraz misje chrześcijańskie prawie do dziś. Problem ten na innej już płaszczyźnie stawia soborowa *Deklaracja o stosunku do religii niechrześcijańskich*, której fragment cytuje ks. Balasuriya: „Kościół Katolicki nie odrzuca niczego, co prawdziwe i święte w tych religiach. Ze szczerym uznaniem rozpatruje te obyczaje i zwyczaje w życiu, te przykazania i nauki, które, choć różnią się pod wieloma względami od tych, które Kościół zachowuje i głosi, to jednak często są odbiciem promienia tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi." (*Deklaracja*, art. 3; art. Balasuriyi s. 17). A dalej mówi sam: „(...) zobaczyć, że jest wiele dodatnich wartości w innych religiach. Naszym zadaniem musi być odkrywanie i rozważanie tych wartości i tam, gdzie to jest możliwe wcielanie ich w na-

szą liturgię." (s. 18). Dziś nam już w głowie się nie mieści, że można było myśleć inaczej, że można było postępować inaczej, po tym co powiedział i zdziałał Jan XXIII, Sobór i działalność Pawła VI. Ale ks. Balasuriya pokazuje, że trzeba pójść jeszcze o krok dalej zrzuciwszy resztę pychy z „chrześcijańskiego" serca. Chrystus przyniósł na świat Nowy Zakon i powiedział naprawdę wszystko, obalił wiele starych pojęć i przyniósł takie, o jakich się współczesnym nie śniło. Ale jest niewątpliwe, że w wielu z dawnych wielkich religii zawierała się już ogromna część tej Prawdy, którą my, jako spadkobiercy Apostołów, uważaliśmy za wyłącznie naszą, całkowicie nową i przekreślającą wszystko, co było przedtem, a której elementy odkrywane dziś w innych religiach godzimy się łaskawie „zaakceptować i wcielić" w naszą liturgię. Trudno nam przychodzi powiedzieć: mieliście ogromną część Prawdy u siebie zanim myśmy ją poznali; w wielu punktach rozumieliście ją lepiej niż my, zadufani w sobie i błogo przekonani, że depozyt Chrystusowy, który w naszych rękach spoczywa, nam tylko został dany i sam w sobie chroni nas od błędu. Chcemy poznać tę waszą Prawdę i może niejeden raz wedle niej skorygować to, co wieki pychy i zadufania nawarstwiły na przesłaniu Chrystusa. I właśnie ks. Balasuriya pisze dalej pięknie i interesująco o możliwości i konieczności poznawania wartości kryjących się w innych religiach i nie tylko o akceptowaniu ich, ale wręcz o uczeniu się od nich: „Nasza liturgia może wiele zyskać na uznaniu wagi, jaką wschodnie religie przykładają do spokojnej refleksji. Przy udzielaniu sakramentów moglibyśmy trochę bardziej nauczyć się kłaść nacisk na konieczność osobistej odpowiedzi tych, którzy ten sakrament przyjmują — na aspekt *ex opere operantis.*" (s. 19). Co do rytów i symbolicznych obrzędów towarzyszących udzielaniu sakramentów zarówno Sobór Trydencki, jak i watykańska *Konstytucja o liturgii* aprobują i zalecają wprawdzie korzystanie z narodowych, lokalnych tradycji, ale jak dotąd w praktyce nie zostało to jeszcze wprowadzone. A tymczasem wiele pozytywnych elementów jest jeszcze do odkrycia we wschodnich religiach, które z korzyścią można by wcielić w symbolikę chrześcijańską. Tak jest np. z kultem przodków w Chinach i Wietnamie. Podobnie ks. Balusuriya wskazuje na otwarty i społeczny charakter obchodów buddyjskiego święta Vesak, które jest pamiątką narodzin i śmierci Buddy, jako na przykład godny uwagi i naśladowania w obchodach chrześcijańskiego Bożego Narodzenia, które powinny zerwać z dotychczasową tradycją zamkniętego święta rodzinnego — jako koncepcją fałszywą i nie odpowiadającą na potrzeby dzisiejszego człowieka (artykuł z 20 nru „Questu" z grudnia 1967 r.). Oczywiste jest także, że zewnętrzna oprawa obrzędów liturgicznych — szaty, barwy, kwiaty o symbolicznym znaczeniu — może mieć dla wiernych z danego kraju ogromne znaczenie związane z kulturą i wielowiekową tradycją.

Wreszcie artykuł traktuje o świętych księgach azjatyckich, takich jak *Wedy*, *Dhammapada*, nauki Konfucjusza i Leo Tse, które przez wieki wywierały wpływ na życie duchowe Azji. „Są one w pewnym sensie częścią prawdziwego «objawienia», jakiego Bóg udzielił człowiekowi w tych krajach — jakkolwiek przyciemnione byłoby to objawienie. (...) Nabożeństwa kościelne i liturgia Słowa mogłyby więcej korzystać z odpowiednich lektur z Ojców Kościoła i z pism teologów. Czy nie byłoby możliwe włączyć fragmenty z świętych ksiąg Wschodu do lektur w nabożeństwach, a nawet do eucharystycznej liturgii Słowa, jaką jest tzw. msza katechumenów?" (s. 21). Zdaniem ks. Balasuriyi mogłoby to zarówno przybliżyć religię chrześcijańską ludom Wschodu, jak i wzbogacić i podkreślić wymowę Ewangelii Chrystusowej. Dodajmy tu, że jeszcze w 3 nrze „Questu" zacytowane jest zdanie z I Listu św. Pawła do Koryntian o składaniu ofiary Bogu niemal identyczne z przytoczonym obok fragmentem z pochodzącej z V w. przed Chr. księgi *Bhagawad-Gita*.

Ks. Balasuriya proponuje też poświęcenie głębszej uwagi wielkim duchowym przywódcom azjatyckim i docenienie ogromnej roli, jaką odegrali w uformowaniu duchowości wschodniej. „Ci duchowi przywódcy, a szczególnie Budda, zdziałali o wiele więcej dla duchowej formacji ludu w naszych krajach, niż jakikolwiek ze świętych chrześcijańskich. To prawda, że nauka ich nie zawiera całkowitego objawienia Jezusa Chrystusa, ale nie mogliby posiadać tak budującej dla dusz doktryny, ani takiego wpływu bez Łaski Chrystusowej. Dlatego kiedy im oddajemy cześć, wielbimy dary Boga w Chrystusie i Duchu Świętym, tak jak zostały one w nich przyjęte i jak zaowocowały. (...) Czy uznajemy to czy nie, nasza cywilizacja została przez nich ukształtowana." (s. 22). Ks. Balasuriya przewiduje i otwarcie pisze o możliwości zgorszenia, przekładając jednak ponad obawę — dobro, jakie może wyniknąć z takiej postawy. Jak w praktyce chrześcijanie mogliby dać wyraz swej czci dla duchowych przywódców Wschodu, jest kwestią do dyskusji — tu autor wysuwa parę propozycji.

Autor postuluje wprowadzenie proponowanych praktyk w życie etapami, domagając się „odwagi i cierpliwości". „Powinno nastąpić stopniowe przestawienie sposobu odczuwania, a być może stanie się to o wiele szybciej niż ośmielilibyśmy się myśleć. Na przykład któż myślałby w r. 1963, kiedy promulgowano *Konstytucję o liturgii*, że będziemy mogli celebrować Kanon mszy św. w językach narodowych na całym świecie w r. 1967?" (s. 23). Artykuł kończy się pięknym rozdziałkiem o „przedsmaku liturgii niebiańskiej", gdzie „nie ma podziału na Kościół widzialny i niewidzialny, a wszyscy śpiewają «hymn ku chwale Boga»" (s. 24).

Z artykułem ks. Balusuriyi w pewnym sensie łączy się krótki arty-

kulik Vito Pernioli SJ o problemie wiary w buddyzmie, jako konsekwencji przyjęcia doktryny i zaangażowania w nią całego życia. Zaś do praktycznych wskazówek ks. Balarusiyi można by dołączyć fragment wypowiedzi biskupa z Taipei na katechetycznej konferencji w Manili w kwietniu 1967 r. postulujący wcielanie w teksty katechizmów przeznaczonych dla użytku krajów Azji fragmentów nauki religii Wschodu: buddyzmu, hinduizmu, szintoizmu czy konfucjanizmu, niosących pozytywne i zgodne z chrześcijaństwem wskazania („Quest" nr 18).

Jedną z kwestii najbardziej nurtujących społeczeństwo Cejlonu są szkoły i wychowanie młodzieży. Wiąże się to ściśle z charakterem państwa, do niedawna będącego kolonią (do r. 1948) i dopiero zaczynającego się uprzemysławiać. Proces ten wymaga całkowitej zmiany programów nauczania, podziału szkół na różne typy. Gorący ton artykułów z nru 19-go poświęconego tym sprawom wskazuje, jak są one żywotne dla kraju i ile naprawdę dobrej woli i troski towarzyszy wypracowywaniu i projektowaniu nowych zasad i programów nauczania. Dla kogoś, kogo sprawy szkół i młodzieży oraz kształcenia zawodowego interesują, są to bardzo ciekawe materiały. Z artykułów na ten temat jeden z najciekawszych jest znowu autorstwa znakomitego ks. Balasuriyi, przedstawiający w skrócie sytuację szkolnictwa i ekonomiczną na Cejlonie, jaka istnieje obecnie. Oczywiście „Quest" jest pismem katolickim i nie wiadomo, w jakim stopniu odbija pełnię rzeczywistego zainteresowania tymi sprawami na Cejlonie w ogóle, ale nie wiem, czy w Polsce któreś z pism katolickich w tak wyczerpujący sposób i w tak gorącej atmosferze dyskutowało problemy nauczania i wychowania. Czy dość dużo pisze się u nas pod adresem rodziców na ten temat? Były już w naszych pismach katolickich ankiety na różne tematy, na ten — zdaje się — jeszcze nie. „Quest" daje przykład, jak można z pasją o tym pisać.

Interesująca jest też kwestia nauczania religii w szkołach na tle polityki państwa i bogactwa różnych wyznań na Cejlonie. Polityka ta zmierza raczej do sekularyzacji szkół powyżej poziomu podstawowego — jeden z autorów w nrze 19-ym, Joachim Pillai OMI zastanawia się nad konsekwencjami tego posunięcia. Zaś co do współistnienia wielu różnych wyznań ciekawe są propozycje tego autora dotyczące współpracy międzywyznaniowej i wspólnych programów nauki religii — propozycje jasne, otwarte i odważne, odważne jak większość postulatów tyczących się najszerzej pojętego ekumenizmu w „Queście". Wśród zagadnień nauczania poruszony też został aktualny do dziś na Cejlonie problem zatrudniania nieletnich dzieci. Tu potrącamy o zaangażowanie w kwestie społeczne, walkę z niesprawiedliwością, rolę jaką powinien w tym odgrywać Kościół i religia w ogóle, a jaka niestety dotąd zbyt

ęsto była zapoznawana. Kościół stoi dziś przed perspektywą niena-żania za zmianami społecznymi zachodzącymi w świecie. Sytuacja dzisiejszym Cejlonie stanowi wielkie wyzwanie dla religii, a więc kże oczywiście dla chrześcijaństwa. Czy chrześcijaństwo potrafi je dząć?

Cejloński „Quest" nawołuje głosem autorów, księży i świeckich, do zemiany ducha, aby w każdej sytuacji, jaką niesie zmieniający się iat, dawać maksymalne świadectwo miłości do człowieka, aby nie zyszła chwila, iż Kościół pozostanie daleko w tyle poza wszystkimi ko li tylko kulturowy relikt z przeszłości. Zaangażowaniem Kościoła sprawy świata i świadectwem, jakie ma on dawać miłości, zajmuje ę głównie 20 nr „Questu" z grudnia ub. r. w nawiązaniu do soborowej *onstytucji o Kościele w świecie współczesnym*. Artykuły z tego nu-eru są w jakimś sensie kontynuacją wspomnianego na początku cenzji artykułu ks. Balasuriyi o problemach „trzeciego świata" dru-wanego w „Znaku".

Quest", jak pisałam, jest z ducha pismem wyraźne posoborowym. iarakter zawartych w nim materiałów jest zarówno informacyjny, k i postulatywny, a niemal zawsze praktyczny. Artykułów czysto oretycznych prawie że nie ma, nawet te, które zahaczają o teorię, rowadzają się zawsze do konkretnych postulatów. Postulaty to od-ażne, często radykalne i niejeden z nich w Polsce wydałby się pew-e szokujący. Redakcja pisma zastrzega się w każdym numerze, że powiedzialnością za poglądy głoszone na jego łamach należy obcią-ć wyłącznie autorów, a nie zespół redakcyjny. Jednakże znając po-ądy i prace naczelnego redaktora, ks. Tissa Balasuriyi, które należą najradykalniejszych i najśmielszych, można uznać „Quest" w ogóle pismo o niezwykle otwartej postawie. Wydaje się także, że odważny ch ożywia w tej chwili nie tylko pismo, ale i Kościół na Cejlonie, czym świadczy ewolucja wydarzeń w tym kraju, jaką śledzimy za średnictwem lektury „Questu".

mt

NADZIEJA DIALOGU?

Pierwszy numer nowego czasopisma wzbudza zawsze uzasadnioną kawość jak i określone nadzieje na przyszłość. Tym bardziej gdy jest o nie tylko zaproszeniem do czytania, lecz przede wszystkim do półpracy. A tak jest właśnie w wypadku „Internationale Dialog itschrift" [1]. Pierwszy zeszyt w zielonej okładce i z białym nadrukiem

[1] Internationale DIALOG Zeitschrift" — kwartalnik — Herder Editione. Wien-eiburg im Breisgau-Basel. Adres redakcji: Dr. H. Vorgrimler, D — 7800 Frei-g im Breisgau, Hermann-Herder-Strasse 4.

tytułu ukazał się w styczniu br. Redaktorami są Karl Rahner i Herbert Vorgrimler.

Uwidoczniona na okładce lista zaproszonych do współpracy, rzeczywiście międzynarodowa i długa, napawa oczekiwaniem dialogu, choćby ze względu na jej skład. Znajdziemy tam humanistów ze Wschodu i Zachodu; z jednej strony filozofów marksistowskich, z drugiej wierzących, a szczególnie teologów protestanckich i katolickich.

W krótkiej przedmowie próbują redaktorzy uzasadnić konieczność istnienia jeszcze jednego pisma międzynarodowego. Nie ma ono być forum polemicznych wystąpień, lecz „wyrazem różnorodnych, często konkurujących ze sobą przedsięwzięć i wyobrażeń bardziej ludzkiego kształtowania świata". „Internationale Dialog Zeitschrift" ma stanowić miejsce autentycznej wymiany informacji o rzeczywistej współpracy ludzi startujących z różnych pozycji światopoglądowych. Jedną z form uintensywnienia kooperacji wśród dotychczasowych i przyszłych współpracowników ma być wymiana rękopisów wśród członków tegoż międzynarodowego gremium, zanim zostaną one wydrukowane. Ze względu na otwarty charakter pisma istnieje poważne niebezpieczeństwo rozchwiania się jego profilu. Stąd świadomi tego stanu rzeczy redaktorzy wskazują na konieczne ograniczenia. Pismo nie zamierza więc publikować artykułów zbyt fachowo-naukowych, a także użyczać swych łamów dla aktualnych polemik politycznych. Główne artykuły każdego zeszytu mają skupiać się wokół jakiegoś określonego tematu i oświetlać go z różnych stron.

Oprócz tych artykułów najważniejsze będą sprawozdania i wiadomości o „życiu dialogowym" na całym świecie. W pierwszym numerze znajdujemy szereg takich pogłębionych krytycznie sprawozdań: kardynał Koenig pisze o II Soborze Watykańskim oraz o Sekretariacie dla Niewierzących, W. Hollitscher o pracach i konferencjach marksistowskich socjologów religii, F. Marek o międzynarodowym kongresie na temat Gramsciego w Cagliari, P. Hebblethwaite o „sytuacji dialogu" w Anglii, E. Kadlecova o spotkaniu chrześcijan z marksistami w kwietniu 1967 r. w Mariańskich Łaźniach, M. Alcalá o jezuitach hiszpańskich i o ich postawie wobec ateizmu.

Tematy tych sprawozdań wskazują już na punkt ciężkości pierwszego numeru: dialog między marksistami a chrześcijanami w Europie. Wokół tego centrum tematycznego obracają się też tzw. główne artykuły numeru, które mają charakter bardziej teoretyczny.

Wydaje się, że jednym z podstawowych obowiązków redaktorów powinna być troska o to, aby pismo nie przekształciło się w trybunę teoretyzowania o samym dialogu jako takim. Taka „metadialogizacja" mijałaby się z celami i zadaniami pisma, w którym każdy ponosi odpowiedzialność za samego siebie. Ponadto słusznie stwierdzają redaktorzy: „Przystępujących do dialogu chrześcijan trudno nazwać «lewicowcami»

lub «heretykami». Tak samo nie wolno klasyfikować dialogowych marksistów «rewizjonistami»".

Przyszłe numery mają być poświęcone m. in. następującym tematom: problemy ateizmu, społeczeństwo dobrobytu, dzisiejsza etyka, socjologia religii, demokracja a społeczeństwo otwarte, sumienie i wina, cybernetyka, Bóg i zło w literaturze współczesnej. Redaktorzy dziękują z góry za wszelkie uwagi krytyczne i listy, które gotowi są też publikować. W związku z nowym czasojismem planuje się też wydawanie specjalnych „Schriften zum Dialog" w postaci monografii lub zbiorów pozycji poświęconych dialogowi, a szczególnie badaniom nad ateizmem. Redaktorami mają być J. B. Metz z Muenster i G. Girardi z Rzymu.

Jeszcze jedna innowacja w tym nowym piśmie. Tym razem natury praktycznej. Do zeszytu dołączone są, a raczej włożone do okładki cztery luźne kartki, zawierające krótkie recenzje bądź omówienia ostatnio wydanych książek wiążących się tematycznie z dialogiem we współczesnym świecie. Te sztywne kartki mogą być wyjęte i pocięte wzdłuż zaznaczonych linii, a następnie systematycznie katalogowane.

Główne artykuły pierwszego zeszytu (wszystkie w języku niemieckim, o wersjach w innych językach nie ma żadnej wzmianki, lecz z pewnością byłyby one korzystne, a nawet konieczne w obecnej sytuacji) dotyczą wzrastającego od kilku lat napięcia dialogowego, i to w różnych miejscach Europy, między chrześcijanami a marksistami. Bezpośrednio w tej sprawie zabierają głos dwaj czescy filozofowie marksistowscy: M. Machovec *Ateizm i chrześcijaństwo — zadanie wzajemnego wspomagania się w rozwoju*, (*Atheismus und Christentum — wechselseitige Herausforderung als Aufgabe*), J. Krejči *Dialog marksizmu z chrześcijaństwem wkładem w dzieło pokoju* (*Dialog des Marxismus mit dem Christentum als Friedensbeitrag*) oraz ewangelicki profesor teologii systematycznej z Wuppertalu W.-D. Marsch *Marksizm a chrześcijaństwo. Czy początek dialogu?* (*Marxismus und Christentum — Beginn eines Dialogs?*)

Inne artykuły skupiają uwagę na dwóch nurtach współczesnej teologii, które wyrastają z podskórnego jakby dialogu z ateizmem a mianowicie na teologii „po śmierci Boga" oraz teologii nadziei. Szczególnie interesujący jest w tym względzie artykuł K. Rahnera *O teologii nadziei* (*Zur Theologie der Hoffnung*). Autor wskazuje na ogrom prac poświęconych problematyce nadziei w ostatnim czasie. Sam wychodzi od trzech boskich cnót człowieka i centralnego wśród nich miejsca nadziei. Stawia przy tym pytanie, czy nadzieja jest tylko doczesnym sposobem wiary i miłości, który nie będzie miał miejsca w wieczności. Odpowiada na nie snując ciekawe rozważania wokół najistotniejszego problemu teologicznego, porozumienia na temat tego, co nazywamy „Bogiem".

„Nadzieja nie jest modalnością wiary i miłości w życiu doczesnym,

lecz stałym usuwaniem tego, co przemijające i dążeniem w kierunku czystej i radykalnej niedostępności Boga; jest ona stałym niszczeniem złudzeń, że absolutna i ostateczna prawda zawarta jest w pojęciach, które możemy ogarnąć, oraz że miłością jest to, co nasza miłość zdziałać zdoła". Tak więc nie wolno nam przenosić modelu myślowego: „nadzieja — osiągnięcie celu, posiadanie czegoś" na „nadzieję teologiczną". Akt uchwycenia Boga jako prawdy w postaci „oglądania Boga" nie jest aktem, w którym absolutna tajemnica zostanie przezwyciężona i rozwiązana. Jest to akt, w którym ostateczność i śmiertelna ostrość tej prawdziwie przepastnej tajemnicy stanie się dopiero prawdziwą nieuchronnością. Zbawieni, też pełni nadziei, muszą tę nieuchronność poniekąd podjąć i wytrzymać. Niemożliwa jest przy tym ucieczka w przejrzystość; jest to przecież konfrontacja z najradykalniej nieobliczalną, w sobie samej zakorzenioną wolnością a więc Łaską Boga.

Artykuł Rahnera godny jest bliższego i dokładniejszego poznania, także przez czytelników polskich.

Artykuł B. Bošnjaka *Nadzieja jako problem i ideał — legenda a rzeczywistość* (*Hoffnung als Problem und Ideal — Legende und Wirklichkeit*) składa się jakby z dwóch części. Pierwsza zawiera krytyczne sprawozdanie z lektury dzieła teologa ewangelickiego J. Moltmanna *Theologie der Hoffnung*. W drugiej części próbuje autor, profesor filozofii w Zagrzebiu przedstawić swoje pozytywne widzenie problemu nadziei. „Nadzieja jest egzystencjalną postawą wobec rzeczywistości. Ta postawa może przybrać trojakie formy: psychologiczne, religijne i filozoficzne. Nadzieja jest świadomością braku tego, co dobre i pożyteczne". Historyczną nadzieję nazywa Bošnjak nadzieją realną, natomiast nadziei, która „wychodzi poza" daje on miano nadziei irrealnej. Jej istotą ma być tylko mit i pocieszenie. Nie odpowiada jej żadna rzeczywistość.

Już tych kilka zdań może nam ukazać ton drugiej części artykułu, nie odbiegający ani na krok od tezowego przedstawienia immanentnego widzenia szczelnego świata.

Godne uwagi są też artykuły Z. Trtíka *Zagadnienie teologii ateistycznej (Zur Frage der atheistischen Theologie)* oraz D. Dubarle'a *Dialog a filozofia dialogu* (*Der Dialog und die Philosophie des Dialogs*). Z. Trtík dzieli teologów „śmierci Boga" na amerykańskich przedstawicieli „teologii bez Boga" (Th. J. Altizer, P. v. Buren, W. Hamilton, G. Vahanian) i na europejskich przedstawicieli „teologii bez tradycyjnego teizmu" (D. Bonhoeffer, Bultmann, John A. T. Robinson).

D. Dubarle mówi o dwóch podstawowych i historycznych formach dialogu. Pierwszą formę dialogu nazywa on „olbrzymim monologiem wielu" — jest nim rozwój badań naukowych. Druga forma dialogu,

która zaczyna dopiero kiełkować, jest konfrontacją przekonań bez uporczywej woli nawracania. O ile nauka zasadza się na oczywistości i dążeniu na jej podstawie do jednomyślności wszystkich, o tyle druga, obecna forma dialogu postaw i przekonań, zasadza się na wzajemnie zaofiarowywanej wolności.

Cały numer jest obiecującym pierwszym krokiem.

Z. W.

O JĘZYKU RELIGIJNYM

Kwintylian przyrównał kiedyś gadatliwość w mowie, zdania przeładowane przymiotnikami i różnymi wzniosłościami, do wojska, w którym każdy żołnierz ma swojego służącego. Franz Calvelli-Adorno [1], przypominając to porównanie, wyraża obawę, że być może na gruncie religijnym jest ono bardziej aktualne niż gdziekolwiek indziej: z naszych ambon, modlitewników, pieśni i wydawnictw kościelnych chyba zbyt często są wysyłane takie niewydarzone armie, które kręcą się wokół serc ludzkich, lecz z własnej winy nie potrafią ich opanować.

Przegadanie stanowi jedynie pierwszą pozycję w długim katalogu niedomogów religijnego języka, zestawionym przez niemieckiego autora. Ale z drugiej strony język religijny ma szczególne prawo mieć swoje niedomagania: jego zadania są bowiem szczególnie trudne. W kontaktach natury technicznej, w których zaangażowane są jedynie władze poznawcze człowieka, słowo spełnia wyłącznie funkcję przekazywania informacji. Ale wszędzie tam, gdzie dochodzi do zaangażowania osobowego, słowo ma do spełnienia zadanie daleko szersze. Także więc na gruncie religijnym zadanie słowa nie ogranicza się do pouczenia o kochającym nas Bogu, lub o tym, co należy czynić, aby otrzymać zbawienie. Poprzez słowo dochodzi do nas wezwanie samego Boga, wezwanie osoby do osoby. Bóg chce się posługiwać ułomnym słowem ludzkim, aby objawiać i przypominać swoją miłość, przekazywać obietnice, żądać oddania. Również poprzez słowo, słowo modlitwy, człowiek może odpowiedzieć Bogu dziękczynieniem na Jego miłość, prosić o miłosierdzie, wyrażać ufność. Poprzez słowo możemy także wzajemnie pomagać sobie w naszej wierze, nadziei i miłości. Mówiąc krótko, poprzez słowo Bóg i człowiek angażują się wzajemnie w siebie, osoba komunikuje drugiej osobie samą siebie.

Jeśli więc w religii słowo ma spełniać zadania, które stanowią sam szczyt jego możliwości, proste wyczucie sprawiedliwości wskazuje, że niedomaganiom języka religijnego należy się pewna wyrozumiałość.

---

[1] Franz Calvelli-Adorno *Über die religiöse Sprache*, Frakfurt am Main 1965, s. 138.

Calvelli-Adorno wśród grzechów języka religijnego wymienia m. in. banalność w uczuciach, przesadę nie mającą pokrycia w rzeczywistości (za dużo totalności jak na zwykłych grzeszników), nadużywanie słów świętych. Nie są to grzechy małe i nawet najbardziej zrównoważonemu człowiekowi mogą napsuć wiele krwi, ale przecież u ich podstaw leży zazwyczaj szczera — chociaż nieporadna — chęć otworzenia ludzkiego serca na wielkie rzeczy Boże. Zwłaszcza w religii słowo nie może się ograniczać do samej tylko informacji.

Specyficzne trudności języka religijnego zobowiązują jednak zarazem do tym większej troski o jego komunikatywność i skuteczność. Autor omawianej książki stara się przede wszystkim uczulać na błędy przepowiadania religijnego i modlitwy. Takie negatywne ujęcie może budzić sprzeciwy z racji teoretycznych, praktycznie jednak nie jest chyba chybione. I chociaż zestawiona przez autora długa lista braków — dwadzieścia cztery pozycje — jest bardzo dyskusyjna, zarówno przez swoją niekompletność, jak również przez pomieszanie problemów o bardzo różnorodnym ciężarze gatunkowym, to przecież jeden skutek osiąga chyba na pewno: przekonuje, że słownictwo i sposób przekazywania treści religijnych jest problemem, którego nie można lekceważyć.

Stałą chyba bolączką języka religijnego jest jego archaiczność. Rażą zwłaszcza te słowa i zwroty, które niedawno jeszcze były w obiegu, którymi jeszcze dzisiaj posługują się nasze babcie, ale które poza tym są używane jedynie w kościele. Drogi ludzkich skojarzeń są skomplikowane i wydaje się, że skojarzenia, zwykle podświadome, jakie budzi przestarzała forma naszych modlitw, pieśni czy kazań, są zwykle dla religii szkodliwe. Niekiedy zdarza się, że sens niektórych ważnych słów religijnych został prawie całkowicie wykrzywiony poglądami epoki już przeżytej. Na sens takich słów jak posłuszeństwo, cnota, ofiara, roztropność, dziewictwo, jałmużna itp. tak mocno nałożyły się doświadczenia mentalności dziś nam już obcej, że są to słowa niemal zupełnie przegrane w oczach współczesnego człowieka. A przecież autentyczne wartości, jakie te słowa wyrażają, muszą być w Kościele zachowywane, pogłębiane i przekazywane. Nawet jeśli w niektórych sytuacjach trzeba zaniechać używania takich słów, nie można przecież zaniechać przekazywania ich treści.

Słusznie podkreśla Calvelli-Adorno, że przestarzałość języka religijnego to nie tylko archaiczność w sensie filologicznym. My dzisiaj coraz mniej rozumiemy, czym przez tysiące lat było dla ludzi źródło, ogień, owoc, światło. Nawet chleb, w epoce przemysłu gastronomicznego, nie jest dla nas tym samym co dla naszych przodków. Toteż obecność tych rzeczywistości, dawniej naprawdę codziennych i podstawowych, w języku religijnym, w jego porównaniach i symbolach, nie oznacza już dzisiaj obecności religii w całym życiu codziennym człowieka. My musimy włączyć w nasze modiltwy i w ogóle w naszą świadomość

lotarła nawet do tych dziedzin, w których nikt się jej dotychczas nie podziewał, ma się pokusę spojrzeć na problem jeszcze z innego unktu widzenia: Czy także zmiany w języku religijnym — tak jak yle innych zjawisk społecznych — nie mogłyby być kierowane świalomie, w oparciu o znajomość społecznego mechanizmu tego rodzaju mian? Pytanie intrygujące, może tylko niepoważne, ale przecież nie lużniercze.

Jacek Salij OP

FOTOPLASTIKON DUSZY

WYZNANIA NIEDOWIARKA

Właściwie to jestem w fatalnej sytuacji światopoglądowej. Nie na co ukrywać — kryzys w pełni. Wyjechałem dziś sobie pod miasto autobusem, usiadłem na zalesionym wzgórzu, skąd widać w kolinie wijącą się Wisłę oraz dymiący Kraków i rozmyślam nad tym rzykrym stanem ducha. Najgorsze, że trudno określić, czy to ów luch winien czy mózg. A może winowajcami są obaj? Ciężka prawa.

Zresztą, tak prawdę mówiąc, zawsze miałem tendencję do niedowiarstwa. Nie do herezji, bo na to jestem za głupi. Heretykiem noże być tylko człowiek oblatany w doktrynach, filozofii, teologii, sprzeczający się o teorię poznania, używający logicznych drabin lo wspinania się na wyżyny świadomości. Ponieważ te wszystkie umiejętności są mi zupełnie niedostępne, jako że miałem trudne dzieciństwo i mam wadę wrodzoną w systemie logicznego myślenia, atem i heretykiem, chociaż bym nawet chciał, być nie mogę. estem po prostu niedowiarkiem. Wyraża się to już i w tym, e pierwsze, co mi przyszło na myśl w czasie dumań na wzgórzu ad katastrofalnym stanem własnej sytuacji światopoglądowej, to właśnie herezja. Zdradza to mnie przed samym sobą, bo odsłania w paskudny odruch wewnętrzny, by szukać dziury w całym, wątpić a nie twierdzić, kopać dołki, w które — jak widać to obecnie — amemu się wpada. Niedowiarstwo moje nie jest więc systemem, ecz antysystemem, nie postawą, lecz dyspozycją. Czasem myślę, e musi być jakaś logika Opatrzności w tym, że obdarzyła mnie aturą podejrzliwą, aczkolwiek, na szczęście, nie podstępną. Bo niedowiarstwie moim żadnych podstępów nie ma. Wcale mi nie ależy na tym, by śledzić czyjeś wywody, toki myślenia i tokowaia o pewnikach po to, by tarzać się z radości, gdy się temu konuś w głowie coś nagle potknie. Byłoby to sprzeczne z zasadami, tóre mimo całej dezorganizacji wewnętrznej nadal posiadam. kłonny jest człowiek w takim momencie myślowej katastrofy ra-

czej pożałować ofiarę kraksy, nawet starać się ją opatrzyć, niby sponiewieranego przez zbójców negacji podróżnika na drodze do Mądrości. Nic w nim jednak nie widzę zabawnego. W końcu i on i ja jednakową dotknięci jesteśmy nędzą egzystencji.

Otóż to — nędza egzystencji. Jeszcze dziesięć lat temu, kiedy byłem miły i młody, uważałem się za chrześcijańskiego egzystencjalistę. Świat rozpadł się na nie przystające do siebie fragmenty — myślałem — trudno w ogóle się połapać, która droga prowadzi do zbawienia, a która na wódkę, więcej dookoła ludzi zawiedzionych jakimiś nadziejami niż mających nadzieję, trzeba więc zrezygnować ze światoburczych podbojów, prób wytłumaczenia sensu istnienia w sposób logiczny, spójny i niepodwójny, poprzestać należy na pojedynczym losie człowieka, czyli samego siebie, lub kogoś obok i dbać o to tylko, by z katastrofy współczesnego myślenia wyjść z honorem i z możliwie schludnym sumieniem. Było nie było będziemy zbawieni pojedynczo — twierdziłem.

Kiedy to jednak powiedziałem pewnemu znajomemu, który kuł całą młodość społeczną naukę Kościoła, spojrzał na mnie z litością i powiedział, że trzeba takich jak ja wychowywać do wspólnoty. Bo według niego zdaje się nam tylko, że żyjemy sami, w rzeczywistości każdy żyje razem i będzie na Sądzie Ostatecznym odpowiadał nie tylko za siebie, ale i za innych, bo jeśli go z nimi życie spotkało, to był w tym jakiś wyższy cel, a za przegapienie tego celu dostać można co najmniej parę wieków czyśćca. W pierwszej chwili przestraszyłem się tą perspektywą, ale potem pomyślałem, że człowiek, który skromnie nie twierdzi, jakoby o każdej godzinie dnia i nocy odpowiadał za całą ludzkość jest mi bardziej bliski niż ów społeczny maksymalista.

Nie, z egzystencjalizmem zerwałem z innego powodu Po prostu mi się znudził. Był interesujący a nawet wydawał się drogą (nieco smutną, ale za to uczciwą bo konkretną) przez ten powikłany świat, dopóki nie przeczytałem wszystkich powieści i eseji Camusa, oraz paru książek Sartre'a, kończąc na samym sobie. Pomyślałem sobie wtedy, że ów sposób patrzenia, który bynajmniej nie w ramach jakiejś szkoły filozoficznej, lecz w życiu codziennym uprawiałem, był sposobem sztucznie przejętym z literatury. Przekonał mnie o tym zresztą pewien człowiek, który o wiele precyzyjniej potrafił myśleć niż ja, a trapiły go podobne kłopoty wewnętrzne. Powiedział mi — „słuchaj Spodek — przecież oni (tzn. ci pisarze egzystencjalistyczni) piszą bzdury. Kto bowiem potrafi tak filozofować w chwili śmierci, jak ich bohaterowie. Takich ludzi nie ma. Ten, kto cierpi naprawdę, nie podnosi się na-

gle na łożu boleści i nie przemawia do pielęgniarek, przyjaciół i krewnych stojących dookoła z gromnicami w ręku — och, jaki straszny jest świat, jaki pusty, bez sensu, bez widu i słychu — taki człowiek milczy i patrzy szukając nadziei, lub nawet innym jej udzielając, gdy pogodnie sobie kona". Istotnie, widziałem kiedyś taką pogodną śmierć. Był to dobry staruszek, który wiele wycierpiał i, zanim usnął, uśmiechnął się do rodziny.

Tak więc ów egzystencjalizm się skończył w głowie mojej, wyczerpał po prostu i tak powstała na drodze ku mądrości jeszcze jedna romantyczna ruina. Bo w końcu cały ów humanizm gestu i dna, pustki i protestu jest udrapowaną pozą odziedziczoną po śp. Werterze.

Ale jak nie tak, to jak?

Właśnie, jak? Tomizmu nigdy nie potrafiłem pojąć, bo brakło mi dostatecznego zasobu optymizmu poznawczego, poza tym nie lubię tzw. całościowych systemów, w dodatku hierarchicznych. Wolę już takie jakieś luźniejsze, bardziej demokratyczne podsystemy i infrastruktury. O nieszczęsnej grypie egzystencjalistycznej już opowiedziałem. Był to w końcu moment w życiu, kiedy mógł się człowiek nad sobą intelektualnie użalić, popieścić ideę samotności, poigrać z pozorami tajemnicy, wydać się innym mądrym (co też nie jest bez profitu)... No, a potem? Potem przyszła rewolucja przyrodnicza w świadomości, zniknięcie materii pod wpływem lektur o najnowszych zdobyczach fizyki, astronomii i biologii, psychoanaliza tłumacząca ból świata zapaleniem okostnym przebytym w dzieciństwie, przeszczepienie paru serc, Sobór Watykański Drugi, strukturalizm, archetypy, totemizm, teoria mitu i pastylki nasenne. Oto rozmiary zamieszania w biednej mojej głowie inteligenckiej, która stara się nadążać za zdobyczami nauki, ale dusza za nią nie nadąża. Dlatego to wywlokłem ją na lesiste wzgórza pod Krakowem z widokiem na wijącą się Wisłę oraz dymiący Kraków. Popatrz sobie — mówię do tej duszy stroskanej — słowami Kazań Świętokrzyskich — pośpiej się miluśka moja, znajdź swoje miejsce w tym pogmatwanym świecie, bo jak nie pośpieszysz nie będziesz zbawiona. A dusza nic, tylko siedzi zdezorientowana, co też z nią tyran mózg nowego wyprawia. Szukać dla niej wyjścia jednak trzeba — o czym za chwilę, tylko posłucham śpiewu leśnych stworzeń.

Spodek

Listy do Redakcji

W nr 166 „Znaku" na str. 464 — Stefan Wilkanowicz napisał: „Stwierdzam empirycznie, że istnieje cierpienie, jest ono faktem niezaprzeczalnym. Nie pytam o jego sens w znaczeniu ostatecznego uzasadnienia". Znaczy to, że rezygnuje się z ujęcia rozumowego sensu cierpienia i również zła — bo nie można mówić o jednym bez drugiego. Rezygnuje się ze zrozumienia ich na tle życia, widząc przede wszystkim sprzeczność ich z tym życiem, upatrując w nich rolę: nowotworów, cbcoustrojów, zlych akcydensów.

Czy rzeczywiście istnieje niemożność i brak powinności — spojrzenia pozytywnego, zcalającego całą sytuację człowieka: włącznie cierpienia i zła? Czy nie ma sposobu, rozumowego i prostego do wyjścia ze stanu: lęku, odstręczenia, sprzeciwu, znoszenia wbrew przekonaniu czy ostatecznie buntu — w psychice człowieka — wobec cierpienia i zła?

Bez uczoności, opierając się na empirii historii ludzi i historii własnej, przyjmując jako źródło wszystkiego: Miłość — Jedynego Boga Żywego — widzimy nasze istnienie: jako akt tej Miłości, chcącej rozszerzyć swój Byt na inne byty — powołane do równoległości z Bytem Tworzącym — jako: „Obraz i podobieństwo" Jego.

W momencie rzucenia nas w nurt życia bez naszej woli — jesteśmy przedmiotem, w którym wszystko jest nie nasze — ale: dane, darowane — jednak posiadające całe bogactwo możności biernego przeżywania rozkoszy życia w zakresie: fizycznym i psychicznym.

Przypuśćmy, że plan Boży na tym się kończy. Zło i cierpienie nie istnieją. W ciągłym płynięciu z pomyślnym nurtem nie istnieje nic — w czym człowiek zaznaczyłby swą podmiotowość. Byłby dobry, bo takim a nie innym został stworzony, byłby tak samo szczęśliwy — jako przedmiot tak z góry urządzony, jak: manekin, lalka, gotowy produkt.

Nie możemy wżyć się w Boga, ale wszystko nam mówi, że zasadniczym atrybutem Boga jest podmiotowość — i nic poniżej tego nie jest Go godne.

Jakże wieczny przedmiot — człowiek bez perspektywy upodmiotowienia się — mógłby dosięgnąć: „obrazu i podobieństwa" Boga?

I tu zaczyna sę zarysowywać konieczność istnienia zła i cierpienia, jako jedynej drogi do upodmiotowienia się człowieka, do stania się — mimo nigdy niezaprzeczalne źródłowe pochodzenie od Boga — czymś

równoległym do Boga w swej samoistności, w uprawnionym posiadaniu siebie, w zdobyciu własnej wartości: nabytej w rozumie i woli zwalczania w sobie i zewnątrz zła i kupionej za monetę własnego błogostanu spalonego w cierpieniu.

Dlatego w raju bierności było nasienie wolności wewnątrz człowieka — i drzewo złego i dobrego na zewnątrz — i możność wyboru. Dlatego, objawiwszy siebie jako źródło i cel, Bóg rzucił człowieka w odmęt wszelkich możliwości, doznań, wirów — dając tą cudowną sposobność wydobycia podmiotowych: woli, decyzji i wytrwania — samego człowieka, stwarzającego się w tych testach już sam po raz drugi — już nie na byt: przedmiotu, ale na byt: podmiotu.

I jeśli w tej nowej formacji ma być rzetelna niezaprzeczalna wartość i prawda — to droga do tego prowadząca ma być także rzetelna, nie na niby, a będąca: w pełni złem przemożnym i bez ograniczenia cierpieniem przebytym — tak przebytym: aby w nim nie zatarł się kształt ludzki, nie zerwał się związek z Bogiem i został nienaruszony teren podmiotowej Miłości.

Bóg wprowadza i wyprowadza, a człowiek ma dodać swe zdecydowanie się i ufność; i to jest rdzeniem, sednem procesu — z woli Boga — samostwarzania się człowieka.

I to jest bezpieczna droga, tyle jest na niej świadectwa słabości własnej, tyle ucieczki do pomocy Boga — że nie grozi pycha, mimo rośnięcia ponad siebie. Rozumiał tę drogę Prus, rozumiał Słowacki, sam latami umierając, rozumiał Franciszek z Asyżu, upatrując radość w ostatecznym wyniszczeniu za zgodą własną — a przecież wciąż w aurze zdrowia Bożego.

Ktoś powiedział, że Ewangelia nie formułuje jasno rozwiązania tajemnicy zła i cierpienia.

Czy istotnie tak jest? Ewangelia nie jest traktatem — i w niej nieraz trzeba zestawiać prawdę z fragmentów.

Cóż znaczy ten werset do uczniów w drodze do Emmaus: „Głupi i leniwego serca, czyż nie musiało stać się to wszystko, aby tak Syn Człowieczy wszedł do chwały swojej?" Czyż nie jest to odwołanie się do intelektu i woli ludzkiej, bo już nie do tylko: wiary, współcierpiętnictwa, współczucia, czci dla ofiary? Czyż nie jest to stwierdzenie: konieczności, organiczności, pozytywności tego misterium Krzyża? A mówi Chrystus: „Nie są uczniowie nad Mistrza" i tę drogę otwiera przed każdym. A stwierdzenie, że „Musi ziarno obumrzeć, aby dało plon" — i że: „Siejba bywa w płakaniu a żniwo w weselu". A błogosławieństwa na Górze wplatają organicznie to co „świat" ma za klęski w bieg życia ku celowi ludzkiemu: nasycenia Bogiem.

I równolegle z tym znamy słowa: „Jarzmo moje lekkie jest." — Chrystus nazywa jarzmo wkładane na ludzi: „moim", nie zaprzecza pochodzenia go z pozytywnej Miłości i Jego woli, ale stwierdza: że z dozna-

niem przychodzącym na człowieka przychodzi także równolegle, obok — suma dźwigającego dobra, sprostania, radości wzbogacania się budującego — choćby zakończonego oddaniem ducha w ręce Ojca.

Czy istotnie do empiryzmu doświadczenia: zła i cierpienia — nie może być w całej prawdzie nadbudowane to intelektualne rozumienie zła i cierpienia, które by odkrywało nie obcość ich dla życia, ale jak najbardziej: immanentny, organiczny, pozytywny ich byt w pełni życia ludzkiego; byt warunkujący tę pełnię?

Czy ta świadomość nie jest krokiem do większej odwagi, wolności, umocnienia?

Czy nie musi być ta świadomość utwierdzona jako konsekwentne realizowanie się postawy chrześcijańskiej?

Zło i cierpienie jest jedynym pomostem od człowieka przedmiotu do człowieka podmiotu.

Jan Łazowski

22. VI 1968 r.
Krynica Zdrój

*

Jako reakcję na list s. Niepokalanki z Szymanowa, zamieszczony w „Znaku" nr 168, str. 832, wyrażam p. Annie Morawskiej w imieniu własnym i osób z mego otoczenia uznanie i serdeczne podziękowanie za całą Jej twórczość publicystyczną, za zapoznawanie nas z tym, co się dzieje w Kościele na szerokim świecie. Chcemy wiedzieć wszystko, ponieważ zarówno w Ameryce, jak w Polsce czy gdzie indziej chodzi o ten sam Kościół katolicki, za który wszyscy jesteśmy współodpowiedzialni.

Co do rozumienia nadprzyrodzonego posłuszeństwa w zakonach polskich, o czym wspomina s. Niepokalanka, to lepiej nie dotykać tej sprawy, bo różnie bywa... Nie wiem, czy s. Niepokalanka z Szymanowa jest dostatecznie zorientowana w poziomie niektórych zakonów w Polsce poza zakonem, którego jest członkiem.

Posądzenie p. Anny Morawskiej o nieznajomość uchwał soborowych jest naiwnością albo chwytem polemicznym. Wszak p. A. Morawska jest w toku tych spraw i pilnie je śledzi. Zdaje mi się, że gdy polska zakonnica przeczyta, iż gdzieś tam ktoś doskonale czy niedoskonale się wypowiedział, nie powinna się tym czuć dotknięta, bo nie to jest sednem sprawy.

Wszyscyśmy przeżywali okupację i wielu poniosło śmierć. Wydaje mi się jednak, że dla nas, żyjących, przeżyte wówczas cierpienia nie mogą się stać dymną zasłoną przesłaniającą nam jasne spojrzenie na obecną rzeczywistość i na jutro.

J. K.
(nazwisko i adres znane redakcji)

SOMMAIRE

Discussions

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZAWIADOMIENIE

Zawiadamiamy uprzejmie, że od 1 stycznia 1969 roku cena miesięcznika „Znak" zostanie podwyższona i będzie wynosiła zł 15.— za numer.

Prenumerata krajowa od stycznia 1969 roku wynosi: kwartalnie 45.—zł, półrocznie 90.—zł, rocznie 180.—zł.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie 63.—zł, półrocznie 126.—zł, rocznie 252.—zł.

Administracja miesięcznika „Znak"

Cena zł 24.—

ZNAK

IESIĘCZNIK